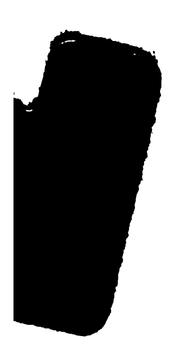
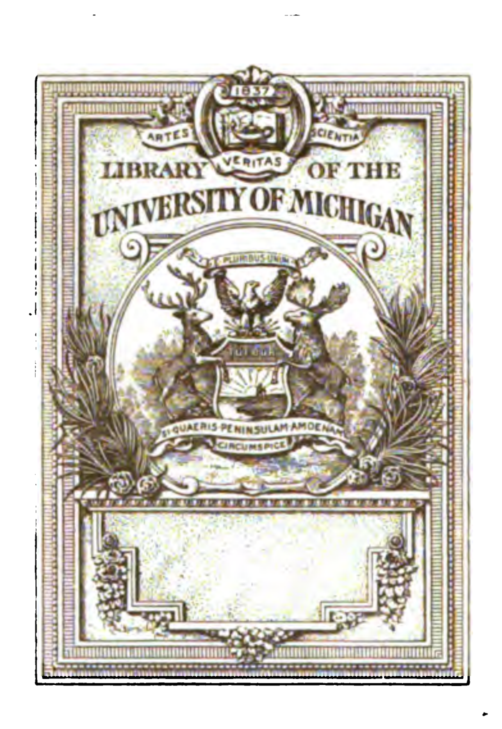
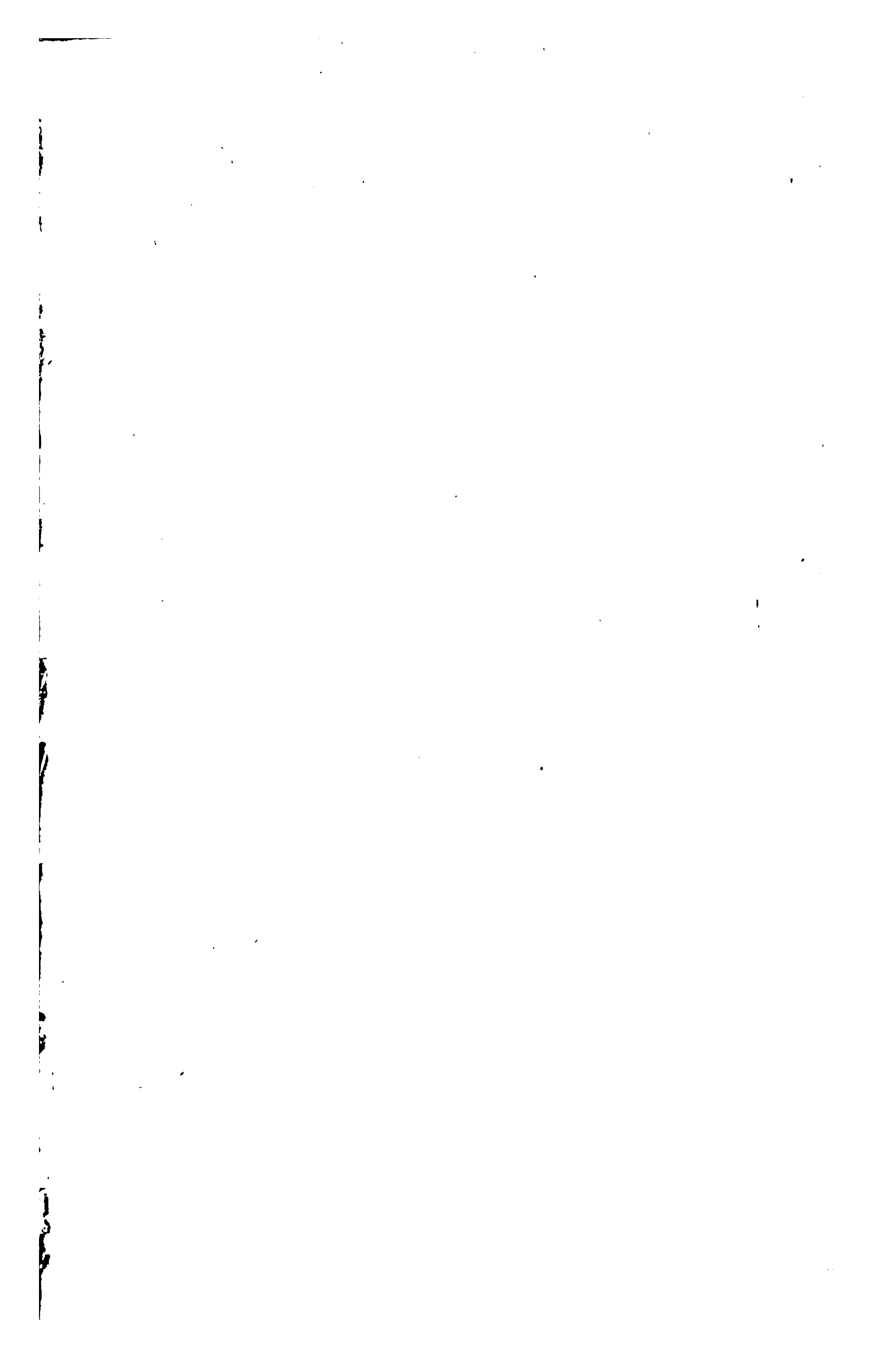



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XVI. JAHRGANG.

BRAUNSCHWEIG.
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(APPELHANS & PFENNINGSTORFF)
1890.

Inhalt des sechzehnten Bandes (1890).

Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre

im Umrisse dargestellt

von

R. A. Lipsius.

Einleitung.

a. Die Grenzen der Erkenntnis.

Nicht der christliche Glaube, wohl aber jede wissenschaftliche Behandlung der christlichen Glaubenslehre setzt eine bestimmte Erkenntnistheorie voraus. Die nachfolgende Darstellung ruht auf der Kant'schen Erkenntnistheorie in dem Sinne, wie dies in „Philosophie und Religion" ausgeführt ist, also im Gegensatze ebensowol zu der skeptischen uud empiristischen Deutung Kant's bei verschiedenen Neukantianern, als zu dem Mill-Comte'schen Positivismus, wie derselbe von Kaftan angeeignet ist und zu dem gebrochenen Lotzeanismus Ritschl's, welcher mit dem subjectiven Idealismus beginnt, um dann durch einen logischen salto mortale in den naivsten Realismus überzuspringen. Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie bleibt der Kant'sche Grundgedanke, dass zu wirklicher Erkenntnis Begriff und Anschauung zusammengehören. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind". Für uns gibt's keine andere Anschauung als die sinnliche, d. h. räumlich-zeitliche, oder deren mehr oder minder willkürliche Reproduction und Umbildung durch die Phantasie. Die Möglichkeit einer andersartigen Anschauung ist hierdurch nicht ausgeschlossen, aber für uns nicht vorstellbar. Hieraus ergibt sich, dass unsere Erkenntnis nur soweit reicht, als das Gebiet unsrer räumlich-

zeitlichen Anschauung. Dieses Gebiet bearbeiten wir mit den Kategorien unsres Denkens und nur soweit als es gelingt, Gesetz und Zusammenhang darin nachzuweisen, dürfen wir von wissenschaftlicher Erkenntnis reden. Objective Erkenntnis wird auf diesem Wege stets gewonnen. Obgleich wir die Gegenstände nur so erkennen können, wie wir zu ihrer Erkenntnis organisirt sind, so müssen doch die beiden Factoren, auf deren Wechselbeziehung alle Erkenntnis beruht, die theils beharrlichen, theils wechselnden Verhältnisse der Dinge ausser uns auf der Einen Seite, unsre Formen des Anschauens und Denkens auf der andern Seite, unter einer höheren Einheit stehen, weil nur so verständlich wird, wie ein von der Zufälligkeit unsrer subjectiven Wahrnehmungen unabhängiger innerer Zusammenhang der wahrgenommenen Erscheinungen bestehen und in aller Erfahrung sich immer wieder bewähren kann. Wie die Verhältnisse der wahrgenommenen Gegenstände unter einander, so sind auch die Bedingungen unsrer Erkenntnis derselben in einer objectiven Gesetzmässigkeit begründet und zwischen beiderlei Gesetzmässigkeit besteht eine bisher noch durch jeden Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis bewährte durchgängige Correspondenz. Hierdurch ergibt sich zugleich, dass die Formen unsres Denkens und Anschauns objective Geltung haben, d. h. zur Auffassung der Gesetzmässigkeit in den Beziehungen der Dinge geeignet sind. Dies schliesst ihren empirisch, physiologisch und psychologisch, bedingten Ursprung nicht aus: das Ich erfasst seine Thätigkeit in der Form der räumlich zeitlichen Anschauung und trägt sie über auf die Aussenwelt, indem es die Beziehungen der Objecte unter einander durch die Thätigkeit seiner eigenen lebendigen Subjectivität interpretirt. Aber die menschenartige Auffassung der Dinge ausser uns ist nur die unserm subjectiven Anschauen und Vorstellen eigenthümliche Weise, auf welche wir doch wirklich die Gesetzmässigkeit in den Beziehungen der Dinge auffassen; es sind objective Verhältnisse, welche wir mit unsern Kategorien und Anschauungsformen zum Ausdruck bringen; und ebenso prägt sich in jenen Formen eine objective Nothwendigkeit aus, deren Zwange wir uns nicht zu entziehen ver-

mögen. Die subjectiv-psychologische bez. physiologische Vermittlung unsrer Denk- und Anschauungsformen ist also streng zu unterscheiden von deren objectiver Begründung; und in dem Maasse als es uns gelingt, die anthropomorphistische Auffassung der Dinge auf objective Verhältnisse und Gesetze zurückzuführen, dringen wir in der Wissenschaft wirklich zu objectiver Erkenntnis vor.

Die Wissenschaft von den objectiven Verhältnissen der Dinge ausser uns ist die Naturwissenschaft; die Wissenschaft von der Gesetzmässigkeit, welche der wechselnden inneren Bestimmtheit des Subjectes, und den Arten seiner Selbstthätigkeit zu Grunde liegt, ist die Geisteswissenschaft im weitesten Sinne (Psychologie, Erkenntnistheorie, Logik, Ethik u. s. w.).

Ihre Grenze findet alle wissenschaftliche Erkenntnis an der Erfahrung in dem vorhin bezeichneten Sinne. Erfahrungswissen gibt es nur, soweit eine mögliche (äussere oder innere) Anschauung durch logische Verarbeitung unsrer Wahrnehmungen und Vorstellungen zur wirklichen Erkenntnis der gesetzmässigen Verhältnisse des natürlichen und geistigen Daseins erhoben wird. Indem wir aber zur Erkenntnis der letzten Ursachen und Realitäten vorzudringen suchen, erweitern sich die Kategorien des Denkens zu regulativen Vernunftideen. Vermöge eines nothwendigen Vernunftschlusses erheben wir uns von der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zu dem Gedanken einer letzten Einheit, eines letzten Grundes, einer letzten Ursache. So entstehen uns die Begriffe des unbedingten oder absoluten Seins, des Weltganzen und der letzten Weltelemente, endlich der Seele als des unsrer erfahrungsmässigen selbstbewussten Selbstthätigkeit zu Grunde liegenden Seins. Alle diese Begriffe müssen wir vermöge eines unaustilgbaren Vernunftbedürfnisses aufstellen, um dem Einheitsdrange unsrer Erkenntnis zu genügen. Wir müssen ferner den Inhalt dieser Begriffe analysiren, d. h. nach den in ihnen enthaltenen logischen Merkmalen bestimmen. Aber hiermit ist auch die Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis erreicht. Diese Begriffe sind Grenzbegriffe, weil unsre Erkenntnis nothwendig bis zu ihnen vordringen muss, weil es uns aber wegen mangelnder Anschauung unmöglich ist, über

diese Grenze hinaus unsre wissenschaftliche Erkenntnis zu erweitern.

Die Unmöglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis des Transcendenten leuchtet alsbald ein, sobald wir den Versuch machen, mittelst der der concreten Erfahrungswelt entlehnten Bewusstseinsformen uns eine Anschauung dieser letzten metaphysischen Objecte zu entwerfen. Alsbald entstehen für uns Antinomien zwischen der abstract logischen Form, in welcher diese Begriffe allein Inhalt unsres Denkens zu sein vermögen, und der sinnlich bildlichen Weise, in welcher wir diesen Inhalt unsrer inneren Anschauung näherzubringen suchen.

Dies zeigt sich vor allem bei dem Begriffe des Absoluten. Soweit wir das Verhältnis des Absoluten zur Welt, seinen Wesensgegensatz zur Welt ebenso wie sein Grund-Sein für die Welt, auf eine dieses Verhältnis exact-logisch ausdrückende Formel zu bringen vermögen, soweit sind exact-wissenschaftliche Aussagen über jenen vernunftnothwendigen Begriff des Absoluten erreichbar. Aber jene abstract logischen Bestimmungen sind lediglich formaler Art und verdienen darum nicht, eine wirklich positive Erkenntnis des Absoluten zu heissen. Sie werden sämtlich auf dem Wege der Causalität und der Negation gewonnen; suchen wir aber auf dem Wege der Negation bis ans Ende zu gelangen, so heben wir allen concreten Inhalt unsrer Aussagen auf. Bestimmen wir dagegen das Absolute als absoluten Geist oder als Gott, so übertragen wir auf diesen Begriff die Analogie des menschlichen Geisteslebens. Die Forderung, alles vom absoluten Geiste auszusagen, was wirklich zum Wesen des Geistes gehört, alles dagegen von ihm fernzuhalten, was der Endlichkeit unsres Geisteslebens angehört, ist ebenso berechtigt wie sie thatsächlich unerfüllbar bleibt, unerfüllbar nämlich für die Metaphysik als exacte Wissenschaft. Ueberall wiederholen sich die für unser Denken unauflösbaren Antinomien zwischen dem Begriff des Absoluten und der religiösen Gottesidee. Letztere ist nicht auf dem Wege reinbegrifflichen Denkens gewonnen, sondern es wirken allemal neben dem Einheits- und Causalitätsdrange unsrer Vernunft praktisch sittliche und religiöse Motive mit, welche uns nöthigen, Gott

auf dem Wege der „Eminenz“ oder als Urbild des menschlichen Geisteslebens vorzustellen. Aber auf diesem Wege kommen wir immer nur zu bildlichen Aussagen, zu „Bewusstseinsanalogien“. Gleichwol enthält gerade diese bildliche Vorstellungsform den eigentlichen für den religiös-sittlichen Menschen werthvollen Inhalt der Gottesidee, dem gegenüber jene abstracten Formbestimmtheiten uns als leere Formeln erscheinen, in denen der religiöse Mensch den Gott seines Glaubens niemals wiedererkennt.

Die Metaphysik bestimmt den Begriff des Absoluten nach Zeit, Raum und Causalität. Das Absolute ist das alles zeiträumliche Dasein begründende, selbst aber schlechthin zeit- und raumfreie Sein. Es ist der Realgrund alles zeiträumlichen Daseins, ebenso wie der Idealgrund für alles gesetzmässige Geschehen und für alle gesetzmässigen Verhältnisbeziehungen des zeiträumlichen Daseins. Es ist als causa finalis zugleich das Princip aller Zweckverknüpfung, wie dieselbe namentlich als Entwickelung nach bestimmten Typen schon im Naturleben wahrnehmbar ist, insbesondere aber in der Entwickelung geistigen Lebens aus der Naturgrundlage erkannt wird. Aber über diese abstracten Bestimmungen kommt das metaphysische Erkennen nicht hinaus. Die Begriffe des absoluten Seins, der absoluten Causalität u. s. w. sind selbst gar nichts Andres als unsre zu Vernunftideen erweiterten Kategorien. Mit dem durch diese formalen Bestimmungen gewonnenen Begriffe des Absoluten sind aber sehr verschiedene Auffassungen verträglich: die materialistische, welche alles Geistesleben nur als Erzeugnis des Naturlebens betrachtet, ebensogut wie die idealistische, welche im Geiste den Ursprung wie das Ziel alles Naturdaseins erkennt; die pantheistische, welche das Absolute als unbewusste, blind intelligente Naturmacht fasst, ebensogut wie die theistische, welche es als persönlichen Gott versteht. Erst praktische Nöthigungen sittlich religiöser Art führen uns dazu, die idealistische Anschauung der materialistischen, die theistische der pantheistischen vorzuziehen.

b. Causale und teleologische Weltbetrachtung.

Während nun aber die Ritschl'sche Schule zwischen dem theoretischen Welterkennen und der sittlich religiösen Gewisheit eine chinesische Mauer aufführt, fordern wir eine einheitliche Weltanschauung, welche das Gesamtgebiet unsrer Erfahrung zu einem Ganzen zusammenzieht. So wenig wie eine doppelte Wahrheit, kann es eine doppelte Wirklichkeit geben, vollends gar in dem Sinne, als ob das wissenschaftliche Welterkennen die auf praktische Nöthigungen hin geglaubten Realitäten als subjective Einbildungen verwerfen, der religiöse Glaube also, um sich vor den Einwürfen der theoretischen Wissenschaft zu sichern, sich auf sich selbst zurückziehn und in lauter „Werthurtheilen" abschliessen müsste, unbekümmert um das, was das Welterkennen zu seinen Aussagen sagt. Im Gegentheil fordert derselbe Einheitstrieb unsrer Vernunft, welcher das theoretische Denken zur Aufstellung der letzten Grenzbegriffe der Metaphysik nöthigt, diesen Grenzbegriffen mittelst der auf praktisch-sittlichem Wege gewonnenen Gewisheiten erst ihren wirklich vernünftigen Inhalt zu verleihen, und dadurch eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen, welche ihren Ausgang nimmt von den persönlichen Erlebnissen der religiös-sittlichen Erfahrung und den auf dieselben gegründeten Glaubensaussagen. Obwol diese Aussagen auf dem Wege theoretischer Erkenntnis nicht als wissenschaftliche Wahrheiten erwiesen werden können, so dürfen sie doch den gesicherten Ergebnissen des wissenschaftlichen Welterkennens nicht widersprechen. Die Möglichkeit aber, die beiden Reihen von Aussagen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuziehen, gründet sich für uns auf die Einheit des persönlichen Ich, welches auf der einen Seite seine Welt, in der es lebt, zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntnis macht, auf der andern Seite diese seine Welt, welcher es als lebendiges selbstthätiges Subject gegenübertritt, als das ihm gegebene Mittel zur Verwirklichung seines sittlich-religösen Lebenszweckes beurtheilt. Indem das Ich sich in seine Welt und deren gesetzmässige Ordnung ver-

flochten weiss, erstreckt es die causale Betrachtung, welche dem Welterkennen eigenthümlich ist, auch auf das Gebiet seines eigenen Geisteslebens. Indem es andrerseits im Bewusstsein seiner sittlichen Bestimmung und Verpflichtung sich zum Glauben an eine sittliche Weltordnung erhebt, setzt es der causalen Betrachtung die teleologische gegenüber, welcher es auch das Naturleben unterworfen glaubt. Beide Betrachtungsweisen, die causale und die teleologische, haben ihren Einheitspunkt in einem und demselben persönlichen Ich, welches ganz mit demselben Rechte, mit welchem es die Kategorie der Causalität zur Erkenntnis der Beziehungen der Naturerscheinungen unter einander verwendet, auch die Kategorie des Zweckes verwendet, um die Beziehungen der Natur zu dem sittlichen Subject und zu dessen Bestimmung zu verstehen. Keine von beiden Betrachtungsweisen kann einfach auf die andre zurückgeführt werden; keine kann beliebig mit der andern verflochten oder zur Ausfüllung der Lücken der andern verwendet werden. Gleichwol geben erst beide in ihrer Aufeinanderbeziehung unsre ganze Wirklichkeit. Natur und Geschichte sind die beiden grossen Daseinssphären, innerhalb derer die bewusste Selbstthätigkeit der menschlichen Persönlichkeit sich vollzieht; aber wie jene als Voraussetzung für diese dient, so nimmt diese ihren Verlauf auf Grund der durch jene der Entwickelung des geistigen und sittlichen Lebens gegebenen Bedingungen. Obwol die Persönlichkeit in der Bethätigung ihrer sittlichen Freiheit — deren Sphäre eben das geschichtliche Leben ist — sich über die empirische Naturbestimmtheit zu einer überempirischen Welt, in welcher sie ihre wahre Heimat erkennt, sich erhebt, so bleibt sie doch in den empirischen Acten, durch welche sie diese Erhebung fortschreitend vollzieht, an den gesetzmässigen Causal-Zusammenhang gebunden, welcher uns auch in der geistigen Thätigkeit ein Moment der Naturbestimmtheit erkennen lehrt.

Ein und derselbe Verlauf kann einerseits ganz unter den causalen, andererseits ganz unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt werden. Beide verhalten sich aber nicht gleichgiltig zu einander, was der Fall sein würde, wenn jener ausschliesslich das Naturleben, dieser ausschliesslich das ge-

schichtliche Leben bestimmte, sondern wie dieser sich auch in die Natur, so erstreckt jener sich auch in die Geschichte hinein. Gleichwol ist es erst das Gebiet des geschichtlich-sittlichen Lebens der Menschheit, welches die in der Natur immer nur unvollständig nachweisbare Teleologie zu einem maassgebenden Factor für den Aufbau unsrer einheitlichen Weltanschauung erhebt. Es sind praktisch-sittliche Nöthigungen, in welchen die teleologische Betrachtung ihre Wurzel hat, während das Gebiet der theoretischen Wissenschaft die causale Welterklärung ist und bleibt. Zur Anerkennung des teleologischen Weltzusammenhangs kann niemand auf dem Wege wissenschaftlicher Beweisführung genöthigt werden; sie beruht immer auf einem inneren Erlebnisse der sittlichen Persönlichkeit, welches den, der sich gezwungen fühlt, seine sittliche Verpflichtung anzuerkennen, zum Glauben an eine über die Naturordnung als eine höhere Daseinssphäre sich erhebende sittliche Weltordnung führt. Aber diese sittliche Gewisheit darf uns gegen die Naturbedingungen des sittlichen Lebens nicht gleichgiltig machen, wenn wir uns nicht selbst der Möglichkeit berauben wollen, in diesem raumzeitlichen, empirischen Dasein unsre sittliche Bestimmung zu erfüllen und uns dadurch zur inneren Freiheit über Raum und Zeit zu erheben.

Hierdurch rechtfertigt sich die methodische Forderung, zum Aufbau einer einheitlichen, vom Standpunkte des persönlichen Subjectes als der letzten Gewisheit aus entworfenen Weltanschauung die causale oder empirische und die teleologische oder ideale Weltbetrachtung ebensowol reinlich auseinanderzuhalten, als auch wieder als die beiden Seiten derselben Sache aufeinanderzubeziehen.

Diese Methode ist nun folgerichtig auch auf die Glaubenslehre anzuwenden. Dieselbe ist sittlich-religiöse Lebens- und Weltbetrachtung und als solche durchweg unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt; aber eine Lebens- und Weltbetrachtung, welche nicht im Widerspruche stehen darf mit den gesicherten Ergebnissen der theoretischen Wissenschaft, also durchweg die Berechtigung der empirisch-causalen Betrachtung anzuerkennen hat.

Die Religion.

Die Religion ist ihrem Wesen nach die Lösung des Räthsels, welches uns der Widerspruch unserer empirischen Naturbestimmtheit und unserer sittlichen Lebensbestimmung aufgibt. Sie ist in erster Linie nicht Sache der Gemeinschaft, sondern des Individuums; da aber das Individuum sich in seinem religiösen Verhältnisse nothwendig zugleich als Repräsentant aller in dem gleichen religiösen Verhältnisse stehenden Individuum betrachtet, so folgt daraus, dass es nothwendig religiöse Gemeinschaft sucht und pflegt. Die Religion ist darum ebenso wie die allerindividuellste, so auch die alleruniversellste, menschheitliche Angelegenheit. Die empirischen Motive zur Religion entspringen immer und überall dem Selbsterhaltungstriebe der Persönlichkeit, der auf den niederen Stufen nur das sinnliche Wohl des empirischen naturbestimmten Ichs, auf den höheren Stufen das höchste sittliche Gut, die Verwirklichung unsrer sittlichen Freiheit erstrebt. Diese empirischen Motive treiben den Menschen, die Hilfe, welche er bei seiner empirischen Abhängigkeit von der Natur ausser ihm und in ihm vergeblich erstrebt, von einer übernatürlichen Macht zu erwarten, zu der er in ein persönliches Verhältnis tritt. Dieses Verhältnis ist überall, wo es sich verwirklicht, ein Verhältnis ehrfürchtiger Scheu und behält diesen Charakter auch dann, wenn zur Ehrfurcht die Pietät, das kindliche Vertrauen und die dankbare Liebe hinzutritt. Aber diese empirischen Motive erklären ebensowenig den Fortschritt von der Naturreligion zur sittlichen Religion, wie sie das Grundphänomen aller Religion überhaupt, den Glauben an eine übernatürliche Macht zu erklären vermögen. Jener Fortschritt erklärt sich aus der gemeinsamen Wurzel der Sittlichkeit und der Religion: dem im persönlichen Selbstbewusstsein erlebten überempirischen Wesen des Menschen, seiner Anlage und Bestimmung zur Erhebung über die Natur zur Freiheit über sie. Erst in der sittlichen Religion kann diese Freiheit wahrhaft verwirklicht, das höchste Gut, welches der Mensch erstrebt, — in sich

vollendetes, über die Naturgewalt erhabenes Leben — wahrhaft erreicht werden. Von der empirischen, immer nur relativen, und in dem Maasse ihrer Verwirklichung auf jedem Punkte causalbestimmten Freiheit in der Welt ist also die transcendentale Freiheit zu scheiden, welche im persönlichen Selbstbewusstsein erlebt wird, als solche aber, da sie mit dem über die gesamte empirische Entwickelung des Menschen übergreifenden sittlichen Wesen des Menschen zusammenfällt, den gesamten sittlichen Process begründet, ohne jemals als besonderer einzelner Factor in denselben einzugreifen. In derselben praktischen Nöthigung zur Erhebung des persönlichen Subjects über die Natur ist aber zugleich der Glaube an die Gottheit als übernatürliche Macht gegründet. Die Verwirklichung seiner transcendentalen Freiheit kann der Mensch nur in einer transcendentalen Abhängigkeit von einer freien Willensmacht erreichen, in welcher ebensowol der schöpferische Grund seiner eigenen transcendentalen Freiheit, als auch die Kraft zur Verwirklichung seiner Lebensbestimmung in der Erhebung über die Naturbestimmtheit gegeben ist. Im Glauben an diese übernatürliche Willensmacht betrachtet der Mensch auch seine eigene religiöse Erhebung zu ihr als gegründet in einer innern Bethätigung jener Macht in seinem eigenen Geistesleben. Hier liegt die Wurzel alles Offenbarungsglaubens.

Ihrem metaphysischen Wesen nach ist daher die Religion persönliche Lebensgemeinschaft mit jener göttlichen Macht, ein reales, persönliches Wechselverhältnis Gottes und des Menschen, dessen Stätte des Menschen persönliches Geistesleben ist. Jeder religiöse Act ist in seinem Grunde eine göttliche Geisteswirkung im Menschen, in seiner thatsächlichen Verwirklichung ein Act seiner persönlichen Freiheit. Offenbarung im weitesten Sinne und Religion sind also Wechselbegriffe. Das D a s s dieses Wechselverhältnisses ist einfach Glaubensgewisheit und wird in jedem ächt religiösen Acte, vor Allem im Gebetsverkehre, immer von Neuem erlebt. Das W i e dieses Verhältnisses entzieht sich der verstandesmässigen Analyse, ist also etwas Mystisches, ein Mysterium. Die Wirkungen dieses Verhältnisses aber werden in den psycholo-

gisch bedingten religiösen Bewusstseinsacten, den religiösen Vorstellungen, Gefühlen und Willensantrieben angeeignet, und sind insofern ein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis.

Die Entwickelung des religiösen Verhältnisses vollzieht sich in dem geschichtlichen Leben der Menschheit. In der pantheistischen Naturmystik empfindet der Mensch nur die allgemeine Abhängigkeit alles endlichen Daseins — in welches er sich selbst mit einrechnet — von seinem unendlichen göttlichen Grunde. Eben darum ist die Gottheit hier nur erst als Naturmacht erkannt. In der sittlichen Religion macht der Mensch einen bestimmten Unterschied zwischen seiner natürlichen Abhängigkeit von der Naturordnung Gottes und seiner sittlichen Abhängigkeit von der sittlichen Weltordnung Gottes. In letzterer ist ihm Gottes unbedingt gebietender Wille offenbar, von dessen Erfüllung durch den freien Willen des Menschen sein höchstes Gut, die Verwirklichung seiner Lebensbestimmung abhängt. Indem aber der Mensch unter der allgemeinen sittlichen Weltordnung zugleich seiner empirischen Unfähigkeit inne wird, die göttlichen Gebote aus eigener Kraft zu erfüllen, weist diese Religionsstufe über sich selbst auf eine höhere hinaus, in welcher Gott den Menschen aus Gnaden von dieser seiner Unfähigkeit erlöst und ihn so erst wahrhaft zur realen Lebensgemeinschaft — nicht blos zur Willensübereinstimmung — mit sich führt. Diese höhere Stufe ist die Erlösungsreligion, im Unterschiede von der Gesetzesreligion. In der Erlösungsreligion ist der göttliche Wille nicht blos als gebietender, strafender und verdammender Wille, sondern als väterlicher Liebewille offenbar, der dem Sünder seine Schuld vergiebt, ihn trotz seiner Sünde zur Liebesgemeinschaft mit dem Vater beruft und in dieser Gemeinschaft sich an ihm als Kraft zur sittlichen Freiheit bethätigt. Ihre Voraussetzung ist, dass der Mensch auf alles eigne Können und Wollen Gott gegenüber verzichtet hat, um ganz allein von Gottes Gnaden zu leben. Geschichtlich ist diese höchste Religionsstufe erst im Christenthume offenbar. Die Offenbarung in Christus ist die geschichtliche Grundlage, auf welcher der Glaube an die göttliche Heils- und Gnadenordnung sich aufbaut. Diese Heilsordnung selbst

ist nichts Geschichtliches, sondern etwas Uebergeschichtliches oder Ewiges: aber sie verwirklicht sich erst im geschichtlichen Leben der Menschheit unter ganz bestimmten geschichtlichen Bedingungen. Die Versöhnung und Erlösung vollzieht sich erst in und durch die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi, in welcher das vollkommene religiöse Verhältnis thatsächlich verwirklicht und eben dadurch für uns der göttliche Versöhnungs- und Erlösungswille offenbart ist.

Das Christenthum.

Um das Wesen der christlichen Religion zu erkennen, haben wir deren eigenthümliches religiöses Grundverhältnis, oder das christliche Princip zu ermitteln. Dieses Grundverhältnis gründet sich in der eigenthümlichen Grundthatsache des Christenthums, der geschichtlichen Persönlichkeit Christi, und es erzeugt andrerseits wieder eine eigenthümliche Grundanschauung von Gott, dem Menschen und der Welt. Die Grundthatsache erhält ihren Werth für uns durch das Grundverhältnis, welches sie vermittelt; das Grundverhältnis gewinnt seine Wirklichkeit hinwiederum durch jene Grundthatsache. Mit dem Grundverhältnisse ist dasjenige religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch verstanden, welches als religiöses Princip allen christlichen Glaubensaussagen zu Grunde liegt. Es drückt zugleich das höchste Gut für den Christen oder die Verwirklichung seines höchsten Lebenszwecks aus. Dieses religiöse Grundverhältnis ist das der Kindschaft bei Gott, welches als solches zugleich die Zugehörigkeit zu dem Reiche Gottes, oder die Theilnahme an dem letzten Weltzwecke Gottes in sich schliesst. Diese Kindschaft bei Gott ist eine gnadenweise von Gott hergestellte; wie sie subjectiv durch Busse und Glauben bedingt ist, so kommt sie objectiv zu Stande durch die versöhnende und erlösende Gnade Gottes. Diese Versöhnung und Erlösung ist also das specifisch religiöse Gut, dessen Besitz das Christenthum vermittelt; und zwar zunächst das höchste religiöse Gut für das Individuum. Wie die sittliche Seite des christlichen Princips, die Verwirklichung unserer sittlichen Lebensbestim-

mung, der religiösen Seite, der Gotteskindschaft, untergeordnet ist, so ist auch die gemeinsame Seite, die sittliche Menschengemeinschaft unter der Idee des göttlichen Reiches, der individuellen Seite, der persönlichen Gemeinschaft des Gotteskindes mit dem himmlischen Vater, untergeordnet.

Die religiösen Aussagen des christlichen Glaubens sind die Ausführung der im christlichen Principe begründeten christlichen Grundanschauung von Gott, dem Menschen und der Welt. Sie sind zunächst Aussagen über die eigenthümliche religiöse Erfahrung des Christen: denn die Gotteskindschaft ist entweder eine leere Einbildung, oder sie ist innerlich erfahrene, persönlich erlebte Gewisheit. In dieser religiösen Erfahrung ist immer eine bestimmte Wechselbeziehung des Menschen zu Gott und zu seiner Welt gesetzt. Gott kommt also für den christlichen Glauben in Betracht nicht wie er an sich ist, in seiner verborgenen Natur, sondern wie er für mich ist, wie er sich zu mir verhält. Die christlichen Aussagen über Gott sind keine theoretischen Erkenntnisse, sondern Beschreibungen der von den Christen erfahrenen Beziehungen Gottes zu ihm und zu seiner Welt. Ganz ebenso sind aber auch die christlichen Aussagen über den Menschen keine theoretischen Erkenntnisse, sondern Beschreibungen seines persönlich erlebten Verhältnisses zu Gott und zu seiner Welt. Und gleicherweise sind die christlichen Aussagen über die Welt keine theoretischen Erkenntnisse, sondern Beschreibungen des Verhältnisses, in welchem die Welt zu Gott und dem Menschen steht. Auf Grund der eigenthümlich religiösen Erfahrung des Christen sind aber seine religiösen Aussagen immer zugleich Glaubenssätze, d. h. Aussagen über übersinnliche, in der gegenwärtigen Erfahrung nicht angetroffene Realitäten, deren der Glaube gleichwol auf Grund der religiösen Erfahrung gewis ist. Dieselben entspringen der dem Christen eigenthümlichen teleologischen Betrachtung des göttlichen Wirkens in Natur und Geschichte, des individuellen Lebens und der sittlichen Welt, nach Ursprung, Verlauf und künftiger Vollendung. Diese teleologische Betrachtung darf mit der causalen in keinen, die eine von beiden als Unwahrheit erweisenden, Widerstreit kommen; noch weniger kann sie aber

durch jene erwiesen werden. Denn der Grund, auf welchem sie ruht, ist keine theoretische Erkenntnis, sondern Glaubensgewisheit.

Hierdurch ist dasjenige, was man irrthümlich „die durchgängige Subjectivirung der Theologie“ genannt hat, wissenschaftlich begründet. Der Ausdruck ist falsch, denn es handelt sich weder blos um Beschreibungen subjectiv frommer Bewusstseinszustände, noch auch um blosse subjective Werthurtheile, denen keine Seinsurtheile entsprechen. Ebenso wenig handelt es sich blos um Verhältnisse des Menschen zu Gott und zu seiner Welt, sondern ganz ebenso um Gottes Verhältnis zu dem Menschen und zur Welt. Aber eben doch um Verhältnisse, welche erlebt oder wenigstens auf Grund des religiösen Erlebnisses geglaubt werden, nicht um theoretisch erkennbare Wahrheiten. Um Verhältnisse, welche dem frommen Subjecte persönlich gewis sind, deren Gewisheit mit seinem persönlichen Selbstbewusstsein untrennbar verschmolzen ist, und darum auch die Wärme der subjectiven Empfindung und das Gefühl eines unbedingten Werthes für das Subject nothwendig in sich schliesst. Die religiösen Aussagen des Christen sind also nicht vom Standpunkte Gottes aus, sondern vom Standpunkte des gläubigen Subjects aus entworfen; aber dieses Subject ist durch die geschichtliche Offenbarung in Christus seiner Versöhnung und Erlösung und damit seiner Gotteskindschaft und Bürgerschaft im Gottesreiche gewis.

Die geschichtliche Offenbarung in Christo und das Geisteszeugnis.

Alle religiösen Aussagen des Christen haben ihre objective Grundlage an der Offenbarung in Christo, deren Urkunde die neutestamentlichen Schriften sind. Der Inhalt dieser Offenbarung ist die geschichtliche Thatsache der Versöhnung und Erlösung als in Christo vollzogen. Offenbarung ist Selbstkundgebung Gottes für den Menschen. In der Naturordnung, sittlichen Weltordnung und Heilsordnung wird der Wille Gottes dem Menschen offenbar. Wie diese Ordnungen selbst, so ist auch der in ihnen kundwerdende göttliche Wille

ein abgestufter. In der Naturordnung offenbart sich Gott für das verständige Denken, in der sittlichen Weltordnung für das sittliche Bewusstsein, in der Heilsordnung für den Glauben, welcher der göttlichen Gnade gewis wird. Auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens werden auch die niederen Ordnungen Gottes als in dem ewigen Weltplan Gottes inbegriffen erkannt: die sittliche Weltordnung verwirklicht sich auf der Grundlage der Naturordnung, die Heils- und Gnadenordnung auf der Grundlage der allgemeinen sittlichen Weltordnung. Die Stätte der beiden letzten Ordnungen Gottes ist das geschichtliche Leben der Menschheit. Inhalt der sittlichen Weltordnung ist das Sittengesetz, wie es im subjectiven Gewissen und in den sittlichen Verhältnissen der menschlichen Gemeinschaft sich beurkundet. Inhalt der Heilsordnung ist das Evangelium von der Versöhnung und Erlösung, welches in Christo offenbart ist. Es ist schief, das religiöse Princip des Christenthums, oder das religiöse Verhältnis der Gotteskindschaft, als den Inhalt der christlichen Offenbarung zu bezeichnen. Vielmehr wird dieses Princip erst auf Grund der geschichtlichen Offenbarung in Christo eine Lebensmacht und als solche eine Thatsache innerer Erfahrung für die Gläubigen; Gegenstand der Offenbarung aber kann nicht ein Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern nur der Wille Gottes an den Menschen sein, welcher freilich auf Herstellung jenes Verhältnisses gerichtet ist. Aber nicht minder schief ist es, den nächsten Inhalt der christlichen Offenbarung im Gottesreich als göttlichem Weltzweck zu finden. Denn das Reich Gottes als göttlicher Weltzweck wird schon unter der allgemeinen sittlichen Weltordnung erkannt; Christus bringt die Kunde vom Gottesreich nicht als etwas Neues, sondern er erfüllt die alte Reichshoffnung, indem er die Bedingungen für das Kommen des Gottesreichs einerseits durch seine Person und sein Werk verwirklicht, andrerseits für die Gemeinde der Gläubigen offenbart. Die Offenbarung des Reichswillens Gottes aber, wie er auf die „Gerechtigkeit“ der Reichsgenossen und auf die Ordnungen des Gottesreichs sich bezieht, ist in der Offenbarung der Versöhnung und Erlösung mit eingeschlossen: denn die sittliche Idee des Gottesreichs als der

von der christlichen Bruderliebe beseelten Menschengemeinschaft ist durchaus unter den religiösen Gesichtspunkt der Liebesgemeinschaft der Gotteskinder mit dem himmlischen Vater gestellt, welche auf der zuvorkommenden Vaterliebe beruht.

Die Gewähr für die Wahrheit der christlichen Offenbarung liegt einfach in der Thatsache, dass dem Christen die Güter, deren objective Verwirklichung in Christo sie verkündigt, unter Bedingung des Glaubens wirklich subjectiv zu eigen werden. Diese Zueignung ist eine innere persönliche Erfahrung von der versöhnenden und erlösenden Macht des Evangeliums von Christo, welche für die Gläubigen durch einen Act der Selbstbeglaubigung des göttlichen Geistes im Menschengeiste (testimonium spiritus sancti internum) vermittelt wird. Diese unmittelbar persönliche Heilsgewisheit, als eine auf dem Geisteszeugnisse (fides divina) beruhende, bildet den eigentlichen Herzpunkt evangelischer Frömmigkeit. Dieses Geisteszeugnis kann empirisch in dem Zusammenhange psychologischer Vorgänge nicht aufgewiesen werden; ebenso wenig kann es durch irgend welche speculative Theorie von dem Verhältnisse des göttlichen und des menschlichen Geistes wissenschaftlich begründet werden. Insofern bleibt dasselbe ein Mysterium. Gleichwol ist es nicht nur für den teleologischen Glauben des Christen ein nothwendiger Glaubensgedanke, sondern es ist zugleich ein persönliches Erlebnis, ähnlich wie das Erlebnis des Sittengesetzes, welches auch nicht empirisch aufgezeigt werden kann und dennoch dem ganzen empirischen Verlaufe des sittlichen Lebens zu Grunde liegt; als ein solches persönliches Erlebnis ist es ein innerer Offenbarungsact Gottes im Menschengeiste. Ohne dasselbe nützt es auch nichts, in die Gemeinde als Inhaberin der Versöhnung und Erlösung sich einzurechnen. Wohl aber wird die individuelle Heilsgewisheit gegen den Verdacht subjectiver Selbsttäuschung oder Gehörshallucination dadurch sichergestellt, dass sie sich in Einklang weiss mit dem gemeinsamen, auf dem Grunde der geschichtlichen Offenbarung in Christo sich aufbauenden Glaubensleben der christlichen Gemeinde, oder mit dem immer aufs Neue sich in den Gliedern der

Gemeinde wiederholenden gemeinsamen Zeugnisse von der Heilskraft dieses in Christo offenbarten Evangeliums.

Hier ist zugleich der Punkt, an welchem die grundlegende Bedeutung der heiligen Schrift für die Glaubenslehre erhellt. Die heilige Schrift insbesondere des Neuen Testaments ist die geschichtliche Urkunde von der Offenbarung in Christo und gleichzeitig das ursprüngliche Zeugnis von der Heilswirksamkeit dieser Offenbarung in den Herzen der ersten Jüngergemeinde. Auf beiden Eigenschaften beruht ihre Bedeutung als Gnadenmittel (s. u.). Für die Glaubenslehre aber ist sie in erster Linie Urkunde des in Christo offenbarten Gnadenwillens. Sofern dieser Gnadenwille Gottes in unzertrennlichem Zusammenhange steht mit dem gebietenden Willen Gottes oder seinem Gesetze, umfasst die heilige Schrift das Wort Gottes nach beiden Beziehungen hin als Gesetz und Evangelium; und zwar beurkundet sie die geschichtliche Offenbarung dieses Wortes Gottes in Christo in ihrem geschichtlichen Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung im A. T., oder mit dem alttest. Moralgesetz und mit der an Israel ergangenen Reichsverheissung. Insofern ist die heil. Schrift nicht blos Erkenntnisquelle des christlichen Glaubens, sondern zugleich Norm für die Darstellung christlicher Glaubenslehre, weil letztere durchweg gebunden bleibt an die Gottesoffenbarung in Christo. Aber dieses normative Ansehn der heil. Schrift gewinnt dadurch sofort seine nähere Bestimmung, dass es bezogen wird auf den wesentlichen, in allen neutestamentlichen Schriften übereinstimmend bezeugten religiösen Inhalt der heil. Schrift, d. h. nicht auf die von den einzelnen biblischen Schriftstellern da und dort unter dem Einfluss der Zeitbildung unternommene theologische Formulirung der christlichen Heilswahrheit, sondern eben auf diese Heilswahrheit selbst, wie sie im inneren Leben der Gläubigen unmittelbar erfahren, und auf Grund innerer Erfahrung zu Glaubenssätzen ausgeprägt werden kann.

Der christliche Gottesglaube.

Auf dieser Grundlage sind die einzelnen christlichen Glaubenssätze als ein zusammenhängendes Ganzes zu entwickeln. Sie fassen sich zusammen in dem Glauben an Gott den Vater, der sich im Sohne als die versöhnende und erlösende Liebe offenbart, und sich im heiligen Geiste den Gläubigen zur Liebesgemeinschaft mit ihnen mittheilt. Diese göttliche Offenbarungsdreiheit muss im göttlichen Wesen gegründet sein; denn sonst wäre Gott als Vater im Sohne und durch den Geist nicht wahrhaft offenbar. Aber unserm Denken gebricht jede Möglichkeit, über innere Unterschiede im transcendenten göttlichen Wesen, vollends über persönliche Unterschiede in der göttlichen Persönlichkeit, irgend etwas logisch Haltbares auszumitteln. Auch die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist bezeichnen ein dreifaches Verhältnis Gottes zum Menschen und zu seiner Welt, während sie als Bezeichnungen innergöttlicher Verhältnisse sich jeder logischen Analyse entziehen. Uebersieht man diesen Thatbestand und versucht gleichwol über das innergöttliche Wesen zu speculiren, so geräth man nothwendig in mythologische Vorstellungen.

Aehnliche Schwierigkeiten erwachsen unserem Denken, sobald wir den Begriff des Absoluten auf die christliche Gottesidee anwenden. Nur haben wir es hier mit einer unabweisbaren Nothwendigkeit unseres Denkens zu thun, den Gott des christlichen Glaubens wirklich als absolut, d. h. als über die räumlich zeitliche Welt erhaben zu setzen, nicht aber als ein Weltwesen, welches selbst dem Raum und der Zeit unterworfen wäre. Ebenso unabweisbar ist die Bestimmung Gottes als absolute Causalität, weil er nur Gott ist als allmächtiger Schöpfer und Herr seiner Welt. Er würde aufhören, Gott zu sein, wenn er nicht wahrhaft der Alleinige wäre, sondern seine Absolutheit mit anderen Wesen theilen müsste, oder durch Andere beschränkt wäre. Nun fordert aber schon die ethische Weltbetrachtung, den absoluten Grund der Welt als persönlich, d. h. nach Analogie unseres menschlichen Bewusstseins zu setzen. Beurtheilen

wir den Geist als das höhere und vornehmere Sein gegenüber der Natur, so können wir den Einheitsgrund beider weder als Natur noch auch als abstracte Indifferenz, sondern nur a potiori als Geist betrachten. Wirklicher Geist aber ist persönlicher, selbstbewusster und sichselbstbestimmender Geist. Sobald wir nun aber den Gedanken der Persönlichkeit Gottes durchdenken wollen, so entsteht für uns die Aufgabe begreiflich zu machen, wie die Persönlichkeit Gottes mit seiner Absolutheit vereinbar sei. Dieser Nachweis aber geht über das Vermögen unseres Denkens hinaus. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes wird via eminentiae gewonnen, der Gedanke der Absolutheit via negationis. Beide Wege sind von jeher eingeschlagen worden, um den Inhalt der Gottesidee zu erkennen: schon vor Alters aber hat man auch eingesehn, dass man auf diesen beiden Wegen keinen einheitlichen Begriff, sondern eine doppelte Reihe von Aussagen über Gott, positive und negative, gewinnt, von denen wir nicht einzusehen vermögen, wie sie mit einander vereinbar seien. Zwar der Begriff der Persönlichkeit an und für sich macht nicht die mindeste Schwierigkeit. Derselbe schliesst so wenig eine Schranke ein, dass gerade nur die absolute selbstbewusste Selbstmacht die Persönlichkeit im vollen Sinne des Wortes sein kann. Aber wir können weder den Begriff eines absoluten Bewusstseins, noch eines absoluten Willens vollziehn, ohne die Analogie unseres menschlichen zeitlich und räumlich beschränkten Wissens und Wollens auf Gott zu übertragen. Ein persönliches Bewusstsein und einen persönlichen Willen, die nicht an die Schranken der Zeit gebunden wären, können wir uns ebenso wenig vorstellig machen, als wir uns umgekehrt das göttliche Bewusstsein und Wollen als ein zeitlich beschränktes denken dürfen. Raum und Zeit sind die Formen, in welchen Gott sich offenbart; diese Offenbarung muss mithin im göttlichen Wesen gegründet sein, Gott kann sich also auch zu diesen Formen seiner Offenbarung nicht gleichgiltig verhalten. Dieselben sind für ihn ebenso wenig ein blosser Schein, als sein lebendiges Verhältnis zur Welt, welches als eine Mannichfaltigkeit besondrer Willensacte Gottes sich darstellt, ein blosser Schein ist. Aber dieses Eingehen des bewussten göttlichen Wirkens

in die zeitlichen und räumlichen Unterschiede des Weltlebens mit der Ueberzeitlichkeit und Ueberweltlichkeit des göttlichen Wesens für unser Denken auszugleichen, vermögen wir nicht. Die Unterscheidung von Wesen und Bewusstseinsinhalt Gottes erklärt nichts, denn es handelt sich um die Frage, wie eine schlechthin zeitlose Thätigkeit doch wieder zeitlich bestimmt sein könne. Hier bleibt nur übrig, eine abstracte Formel aufzustellen: Gott bringt die Zeitlichkeit als Form seines eigenen Bewusstseins und seiner eigenen Thätigkeit auf schlechthin zeitlose Weise hervor, ohne in seinem Wissen und Wollen an die Schranken der Zeit gebunden zu sein. Aber erklärt und verstanden ist damit noch nichts; die Antinomie bleibt bestehen, nur dass sie auf eine exact-logische Formel gebracht ist. Lediglich als Analogon kann unser über den Zeitwechsel erhabener „intelligibler Charakter“ dienen; aber dieser bleibt ein Beharrliches in der Zeit: Gott aber ist ewig.

Aehnliche Antinomien kehren bei jedem Versuche wieder, die auf dem Wege der Eminenz und dem Wege der Negation gewonnenen Reihen von Aussagen auszugleichen. Die angeblich speculativen Lösungen der Schwierigkeiten beruhen nur auf Schein. Andererseits können wir auch nicht mit der Ritschlschen Schule einfach Verzicht auf Befriedigung des logischen Bedürfnisses leisten, und uns lediglich an die „Werthurtheile“ halten, welche der christliche Glaube ergibt. Denn es handelt sich ja um die entscheidende Frage, ob jene Werthurtheile auf Wahrheit beruhn oder nicht. Wir können nicht darauf verzichten, den Begriff des Absoluten auch auf die christliche Gottesidee anzuwenden, trotzdem dass er für sich allein genommen nur leere Negationen gibt. Denn ein nicht absoluter Gott ist ein heidnischer Götze. Aber allen concreten Inhalt erhalten unsere Aussagen über Gott doch lediglich durch den religiösen Glauben. Die Anwendung der Idee des Absoluten als eines kritischen Kanon will also nicht etwa besagen, dass jene religiösen Aussagen ihres concreten Inhaltes entleert werden sollen, sondern lediglich, dass wir bei all unserem Reden über göttliche Dinge dessen bewusst bleiben sollen, dass wir die Uebertragung der Anschauungs- und

Vorstellungsformen des räumlich und zeitlich beschränkten menschlichen Geistes auf den unendlichen Geist nicht vollziehn können, ohne ihn zu verendlichen. Für den Christen versteht es sich ganz von selbst, dass sein Gott Bewusstsein und Willen hat. Ein unbewusster oder willenloser Gott ist überhaupt kein Gott. Aber wir sollen niemals vergessen, dass wir ein unendliches Bewusstsein und einen unendlichen Willen nur in Bildern und Gleichnissen vorstellen können, welche dem endlichen Geistesleben des Menschen entlehnt sind. Darum hört der Begriff eines unendlichen Bewusstseins und Willens nicht auf, ein denknothwendiger Begriff zur Bezeichnung unseres Gottesgedankens zu sein. Aber wir müssen uns bescheiden, dass wir hier an der Grenze unsrer Erkenntnis angelangt sind, dass wir also ausser Stand sind, eine adäquate Erkenntnis des innern Wesens und der Eigenschaften Gottes zu gewinnen. Das Einzige, was uns übrig bleibt, ist die fortschreitende Läuterung unsrer religiösen Bildersprache. Diese Läuterung aber hängt weit weniger als man anzunehmen pflegt, von den Fortschritten unsres verständigen Denkens ab. Obwol auch dieses sich immer bemüht hat, allzu grobe Menschlichkeiten von Gott fernzuhalten, so kommen wir doch über die Anwendung menschlicher Analogien überhaupt niemals hinaus. Vielmehr vollzieht sich diese Läuterung vor allem durch den Fortschritt unsrer sittlichen Erkenntnis. Nur die vollkommen sittliche Religion wird also wirklich Gottes würdige Vorstellungen liefern.

Die christliche Gottesidee erfüllt den metaphysischen Gedanken des Einheitsgrundes der Natur und der sittlichen Welt mit lebendigem Inhalt. Als Aussagen über transcendente göttliche Eigenschaften sind alle näheren Bestimmungen des christlichen Gottesbegriffs Bilder und Symbole, welche der Analogie des Menschengeistes entlehnt sind. Als Aussagen dagegen über den in Gesetz und Evangelium offenbarten, im persönlichen Geistesleben des Gläubigen erfahrenen göttlichen Willen sind diese Bestimmungen durchaus eigentlich gemeint. In den Willenskundgebungen Gottes an den Menschen wird Gottes Wesen erkannt. Alle Eigenschaften Gottes, als metaphysische Aussagen über die innere göttliche Natur

verstanden, verwickeln unser menschliches Denken in Widersprüche; als Bethätigungen des göttlichen Wirkens an dem Menschen und in seiner Welt sind sie Glaubensaussagen, welche auf persönlicher religiöser Erfahrung des Frommen ruhen.

Der in Christo offenbarte göttliche Wille fasst sich zusammen in der göttlichen Heilsordnung, in welcher sich die göttliche Liebe als väterliche Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbart. Diese Väterlichkeit Gottes wird vom Gläubigen als ein persönliches Verhältnis Gottes zu ihm erfahren, als ein Verhältnis von Ich und Du, auf welchem alle Möglichkeit des Gebetsverkehrs beruht. Der Gott des Christen ist daher nothwendig der persönliche Gott, ein Ausdruck, welcher als Aussage über Gottes transcendentes Wesen eine dem menschlichen Geistesleben entlehnte Analogie, für den Glauben dagegen die einzig mögliche Bezeichnung des in dem persönlichen Verhältnisse Gottes zu uns sich kundgebenden göttlichen Wesens ist.

Gott und die Welt.

Der christliche Glaube an das Verhältnis Gottes zur Welt und dem Menschen fasst sich in den beiden Stücken der Schöpfung und der Vorsehung zusammen. Im Unterschiede von der empirisch-causalen Auffassung des Weltdaseins und des Weltverlaufs, welche den Gegenstand wissenschaftlicher Forschung bildet, stellt der christliche Glaube beides unter den teleologischen Gesichtspunkt. Die Natur und alles naturbestimmte Dasein, auch das des endlichen Geistes, ist ihm Creatur, als solche aber bestimmt, dem göttlichen Weltzwecke zu dienen. Das Verhältnis des Naturlaufs zu den Zwecken Gottes mit der Menschheit überhaupt und mit jedem einzelnen persönlichen Subjecte insbesondre bildet den Gegenstand der Theodicee. Dieselbe steht vor dem Räthsel, dass nach unserer freilich immer nur beschränkten und unvollkommenen Erfahrung das natürliche Geschehn völlig unabhängig von sittlichen Zwecken, lediglich nach natürlichen Gesetzen zu verlaufen, eben darum aber jene fort und fort zu durchkreuzen scheint. Es geht ebensowenig an, eine Durchkreuzung des Naturzusammenhangs an jedem

beliebigen Punkte durch ein unvermitteltes göttliches Eingreifen anzunehmen, als auch umgekehrt aus der Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes die Unmöglichkeit teleologischer Betrachtung auch des Naturverlaufes zu folgern. Die Naturgesetze sind ebensowenig wie das Naturleben, sei es auch nur relativ, unabhängig von dem göttlichen Willen, vielmehr muss derselbe Verlauf ganz unter den Gesichtspunkt des Naturzusammenhangs und ganz unter den Gesichtspunkt der göttlichen Zwecksetzung gestellt werden. In dem Naturverlaufe und mittelst desselben bethätigt sich die göttliche Teleologie, als eine demselben einwohnende Macht, über jede einzelne Daseinssphäre hinausgreifend, neue Lebenskeime und Lebensanfänge weckend, welche in ihrer empirischen Verwirklichung durchweg natürlich vermittelt, aber im Naturmechanismus als solche nicht zureichend begründet sind. Ueber die Naturordnung aber hinaus erheben sich die höheren Ordnungen Gottes, die sittliche Weltordnung und die Heilsordnung, in denen eine Abstufung des göttlichen Willens offenbar wird, daher der göttliche Endwille erst in der Heilsordnung erkannt wird. Im geistig-sittlichen Leben vollzieht sich unbeschadet der natürlich psychologischen und subjectiv moralischen Vermittelung eine innere Einwirkung Gottes, welche in der Sphäre der allgemein moralischen Weltordnung durch das Gewissen als eine wirkliche Gottesstimme im Menschen vermittelt wird, in der Sphäre der Heilsordnung aber als innere Kundgebung des göttlichen Geistes mit seinem Trost und seiner Kraft im Menschengeist sich bezeugt. Diese Unterscheidung der empirisch causalen Vermittelung alles Geschehns und seiner teleologischen Leitung durch den übergreifenden göttlichen Willen rechtfertigt den Glauben an das W u n d e r im religiösen Sinn, welches als solches niemals empirisch erweislich, für die teleologische Betrachtung aber ein Thaterweis specieller göttlicher Führung und Fügung ist. Der religiöse Wunderbegriff ist von dem dogmatischen Mirakelbegriffe wohl zu unterscheiden: jener ist dem wissenschaftlichen Erkennen einfach unzugänglich, dieser versucht die Ergebnisse wissenschaftlicher Weltbetrachtung auf ihrem eignen Boden zu durchkreuzen.

Gott und die menschliche Freiheit.

Auch im Verhältnisse zur menschlichen Freiheit und zur menschlichen Sünde ist das göttliche Wirken nicht als ein unthätiges Geschehnlassen zu betrachten. Weder eine Beschränkung des göttlichen Willens noch des göttlichen Wissens ist in irgendwelcher Form zulässig. Der Glaube an die göttliche Leitung alles Geschehns verträgt keine Einschränkung derselben. Das Problem, wie die menschliche Freiheit mit dem allumfassenden göttlichen Willen vereinbar sei, bleibt für das causale Denken unlösbar. Es ist dies im Grunde dasselbe Problem, welches durch das religiöse Verhältnis aufgegeben wird, in welchem göttlicher und menschlicher Geist in persönlicher Wechselbeziehung stehen, unbeschadet der durchgängig psychologischen Vermittelung des menschlichen Geisteslebens. Wohl aber lässt sich sagen, dass die menschliche Freiheit sich immer nur innerhalb der sittlichen Weltordnung Gottes bewegt, von dieser also im Guten wie im Bösen gleicherweise abhängig bleibt. In dieser sittlichen Ordnung bethätigt sich Gott aber nicht blos als alles umfassender Wille, sondern auch als alles durchschauendes Wissen. Ebensowenig wie die menschliche Freiheit überhaupt ist der Freiheitsmisbrauch durch die Sünde von dem speciellsten göttlichen Walten auszuschliessen. Auch das Böse ist von dem alles umfassenden göttlichen Willen mit eingeschlossen; aber dieser Wille bethätigt sich auf andre Weise in Beziehung auf das Böse, in andrer Weise in Beziehung auf das Gute. Nur auf die Hervorrufung des letztern ist der göttliche Endwille gerichtet, der als Heilswille im Christenthum vollkommen offenbart ist. Auch das Böse ist von Gott zu einem Momente seines Liebeszweckes gemacht, welcher auf Verwirklichung der Gotteskindschaft in uns und des Gottesreichs in der Menschheit gerichtet ist, dem Bösen gegenüber aber nicht blos als „zulassender“ oder „mitverhängender“ Wille, sondern immer zugleich als Gerichtswille sich kundgibt. Seine eigentliche Sphäre aber hat der christliche Vorsehungsglaube in den Schicksalen des Einzellebens. Auch

hier reicht die Anweisung zu einer lediglich subjectiven Beurtheilung der Güter und Uebel des Lebens als Mittel zu unsrer sittlichen Förderung nicht aus. Vielmehr fordert der christliche Glaube, unbeschadet des in sich unverbrüchlichen, als solcher aber nicht direct auf die Lebenszwecke des Einzelnen bezogenen Naturlaufs, dass die bewusst-göttliche Leitung unsres Lebens auch das Einzelnste mitbefasst, also eine bis ins Speciellste hinein gottgewollte Führung unsres Lebens sei, zur Verwirklichung seiner Liebeszwecke mit uns. Das Wort, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, hat nicht blos auf dem Standpunkte subjectiv menschlicher Betrachtung sein Recht, sondern drückt eine objective Wahrheit aus, in welcher Gottes persönliches Verhältnis zu uns sich zusammenfasst.

Der Vorsehungsglaube ist an sich von jeder sittlich-religiösen Weltbetrachtung untrennbar, ist also nichts eigenthümlich Christliches. Gleichwol wird er erst durch das christliche Heilsbewusstsein vollendet. Aber nicht in dem Sinne, als ob erst der Christ alles Geschehn auf die Zwecke des göttlichen Reiches zu beziehn vermöchte, — denn dies ist irgendwie auch schon im A. T. der Fall — sondern weil erst er den unendlichen Werth jeder einzelnen Menschenseele als einen Gegenstand speciellster göttlicher Fürsorge erkennt.

Gott und die menschliche Sünde.

Ebensowenig wie die göttliche Vorsehung wird die menschliche Sünde erst auf Grund der Offenbarung in Christo erkannt. Das Bewusstsein der Sünde kommt aus dem Gesetz, nicht aus dem Evangelium. Gleichwol kann erst im Lichte der göttlichen Heilsordnung die Erkenntnis erwachen, dass die Sünde nicht blos Verletzung der sittlichen Weltordnung Gottes, sondern auch Widerspruch gegen den göttlichen Heils- und Gnadenwillen ist. Aber keineswegs darf darum alle Sünde ausserhalb des Christenthums lediglich als Unwissenheitssünde beurtheilt werden. Soweit die Offenbarung Gottes in Vernunft und Gewissen sich erstreckt, soweit ist die Sünde überall, wo sie gethan wird, bewusste Verletzung des gött-

lichen Gesetzes durch des Menschen persönlich verantwortliches Thun. Schwieriger ist das Problem zu lösen, welches die kirchliche Erbsündenlehre uns aufgibt durch die Behauptung, dass die Sünde persönliche Schuld, also ein vermeidliches Thun, und gleichwol eine ererbte, also naturnothwendige Willensbestimmtheit sei. Die Streichung einer von beiden scheinbar widersprechenden Seiten heisst den Knoten zerhauen. Vielmehr ist in aller Sünde das Eine wie das Andre, nur in verschiedenem Grade gesetzt, und selbst die sorgfältigste empirische Beobachtung vermöchte im Einzelnen nicht auseinanderzuhalten, was in jedem sündigen Act oder Zustand ererbte Naturbestimmtheit, was persönliche Schuld sei. Der Grund liegt in dem ursprünglichen Uebergewicht des Fleisches über den Geist und in der Unmöglichkeit, irgend einen einzelnen Moment im menschlichen Geistesleben als den ersten Anfangspunkt freibewussten Geisteslebens zu bezeichnen. Dass die sittliche Entwickelung der Menschheit von vornherein nicht die normale sein kann, liegt empirisch begründet in der ungleichmässigen Veranlagung und Entwickelung der natürlichen Kräfte und Triebe. Innerhalb des menschlichen Gesamtlebens pflanzt daher die Sünde sich fort als Gemeinschaftssünde, welche auch auf das Wollen der Einzelnen vorausbestimmend einwirkt. Dennoch ist jede einzelne sündige That nicht schlechthin nothwendig, sondern irgendwie vermeidlich, und wirklich persönliche Schuld nur, soweit sie vermeidlich ist. Und wenn auch in der Gesamtentwickelung der Menschheit die Sünde als etwas Unvermeidliches mitgeht, so stellt sich doch die normale Entwickelungslinie nicht blos inmitten der Abweichungen nach rechts und links immer wieder her, sondern es lassen sich im Einzelnen unzählige Möglichkeiten von grösserer oder geringerer Annäherung an die normale Entwickelung denken, ja als vielleicht nur ein einziges Mal eingetretener Specialfall auch eine sündlose Entwickelung. Im Unterschiede von der empirischen Ansicht betrachtet die religiöse Teleologie die Sünde in allen ihren Erscheinungsformen als Verletzung des göttlichen Willens durch individuelle oder gemeinsame Schuld, also als vermeidlich (oder „contingent“); gleichwol aber lässt sie dieselbe in

dem göttlichen Weltplan als wirklich werdenden Widerspruch des creatürlichen Wollens gegen den gebietenden Willen Gottes von vornherein aufgenommen sein, aber nur in Beziehung auf ihre Ueberwindung durch die erlösende Gnade. In der Ueberzeugung von der unbedingten Nothwendigkeit der Erlösung kommt zugleich das christliche Urtheil über die Sünde als einen die Menschheit beherrschenden Zustand der Gottentfremdung und als einen Widerspruch gegen den göttlichen Weltzweck zu seinem vollendeten Ausdruck.

Christi Person und Werk.

Auch in der Lehre von Person und Werk des Erlösers ist die empirische und die religiöse Betrachtung zu scheiden. Jene sieht in ihm den geschichtlichen Stifter der christlichen Religion und den persönlichen Träger und Quellpunkt des neuen, die christliche Gemeinde beseelenden religiösen Princips. Diese erkennt in ihm die persönliche Offenbarung des göttlichen Endwillens mit dem Einzelnen wie mit der Gemeinschaft, oder des göttlichen Heils- und Reichswillens. Für jene hat daher Jesus Christus nur historische, für diese hat er zugleich unmittelbar religiöse Bedeutung. Glaubensgegenstand ist zunächst immer nur das ewige Gut, welches Gott in und durch Christum den Gläubigen zu eigen gibt. Aber nicht eine ewige Idee oder Vernunftwahrheit wird in Person und Werk Jesu Christi veranschaulicht, sondern der ewige Liebesrath Gottes ist in Christo geschichtliche Liebesthat geworden. Die Offenbarung der versöhnenden und erlösenden Gnade in Christo ist nicht blos Verkündigung, sondern Thatoffenbarung. Sie schliesst für den christlichen Glauben nothwendig die in Christi Person und Werk thatsächlich vollzogene Versöhnung Gottes und des Menschen ein. Diese Versöhnung ist nicht blos Versöhnung der Menschen mit Gott, oder Befreiung des menschlichen Bewusstseins von dem aus Unwissenheit erwachsenen Mistrauen gegen Gott, sondern zuerst Versöhnung Gottes mit den Menschen, ein thatsächlich neues Verhältnis, in welches Gott zu den Menschen tritt und welches er für das Bewusstsein der Gläubigen offenbart. Dieses

neue Verhältnis ist in Gottes Heilsordnung ewig gegründet, und das Ziel, worauf die göttliche Leitung der Menschengeschichte immer schon hinstrebte; aber es ist geschichtlich erst wirklich, wo innerhalb der Geschichte die Voraussetzungen dafür gegeben sind. Diese Voraussetzungen sind kraft des unzertrennlichen Zusammenhangs der sittlichen Weltordnung Gottes mit seiner Heilsordnung einerseits die thatsächliche Verwirklichung eines vollkommen gotteinigen Lebens (die vollkommene Gerechtigkeit), andrerseits die demüthige Unterwerfung unter den von Gott für das menschliche Gesamtleben geordneten Zusammenhang von Sünde und Uebel, und damit zugleich die Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts über die Sünde (die vollkommene Sühne). Beides setzt der christliche Glaube als in Christi Leben, Leiden und Sterben stellvertretend vollzogen, aber nicht im Sinne juristischer Substitution, sondern im Sinne eines Thuns und Leidens der neuen Menschheit in ihrem persönlichen Haupt. Als Haupt der neuen Menschheit ist Christus ihr Vertreter vor Gott: die Menschheit, soweit sie mittelst des Glaubens in Christi Gemeinschaft tritt, ist in ihm mit Gott versöhnt. Andrerseits als der, in welchem die Versöhnung Gottes und des Menschen thatsächlich vollzogen ist, ist Christus zugleich der Vertreter Gottes gegenüber den Menschen, der Träger der göttlichen Offenbarung an sie, welcher die göttliche Versöhnung als Thatsache verkündet, die durch ihn verwirklicht ist. Die kirchliche Ueberlieferung beschreibt diese Mittlertellung Christi zwischen Gott und den Menschen durch metaphysische Aussagen über die Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christi Person und über ein transcendentes Versöhnungswerk Christi in der Richtung auf Gott, durch welches Gott selbst von dem Conflicte zwischen seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit erlöst worden sei. Nach beiden Seiten hin überschreiten diese Theorien die unserm menschlichen Erkennen gezogenen Grenzen, wobei es von nebensächlicher Bedeutung ist, dass die philosophischen Mittel, deren man sich bei Aufstellung dieser Theologumena bediente, theils der „heidnischen“ d. h. der platonisch-eklektischen Speculation, theils mittelalterlichen Rechtsbegriffen entlehnt sind. Gleichviel, welche Mittel das

Denken hierbei anwenden möge: alle diese Theologumena — zu denen auch die Theorien von einer „Spannung“ in Gott und von einem Kampfe Christi mit dem Teufel zu rechnen sind — sind lediglich als Bilder für die Glaubenslehre verwendbar und werden, wenn sie mehr sein wollen, nothwendig Mythologie.

Der christliche Glaube begnügt sich, von einem einzigartigen Sein Gottes in Christo zu reden, welches in Christi Person und Lebenswerke sich offenbart. Es ist schief ausgedrückt, wenn man sagt, dass alle dogmatischen Aussagen über Christi Person und Werk zu ihrem Wahrheitsgehalte nur das in Christo verkörperte Princip der Einheit Gottes und des Menschen haben. Denn es handelt sich bei ihnen in erster Linie um die Sicherstellung des Glaubens an die vollkommene Offenbarung Gottes in Christo, und erst in Abhängigkeit hiervon um die Verwirklichung der vollkommnen Religion oder des gotteinigen Lebens in ihm. Denn wenn auch nur eine wahrhaft gotteinige Person Gottes Wesen und Willen wahrhaft offenbaren kann, so ist doch für den christlichen Glauben die Offenbarung Gottes in Christo das Erste und Wichtigste. Diese Offenbarung ist nicht blos eine menschliche That, sondern vor Allem Offenbarung der göttlichen Liebe, Selbstbekundung des göttlichen Heils- und Reichswillens in der Person dessen, der als Erwählter der göttlichen Liebe den ewigen göttlichen Liebesrathschluss mit der Welt und der Menschheit thatsächlich vollzieht. Der Thatausdruck dieses persönlichen Liebesverhältnisses Gottes und Christi ist Christi persönliches Selbstbewusstsein und Lebenswerk, wie beides aus den geschichtlichen Berichten bis zu einem gewissen Grade schon für die empirisch-geschichtliche Betrachtung erhellt, vollständig aber freilich nur mit den Augen des Glaubens erkannt werden kann; also einerseits die Selbstaussage Christi von seinem Sohnesverhältnisse zum himmlischen Vater, in welchem zugleich sein Beruf, die Reichsgemeinde auf Erden zu begründen mitgesetzt ist; andrerseits sein bis zum Tode bewährter Liebesgehorsam gegen den Vater und Liebesdienst gegen die Menschen. In diesem seinen vollkommenen Liebesgehorsam und Liebesdienst ist Christus aber allerdings zugleich der Vertreter der Menschen

vor Gott, die Person, in welcher die Menschheit für Gott ein Gegenstand des Wohlgefallens geworden ist und um derentwillen Gott darum auch mit dieser Menschheit ein neues, aber in seinem Liebesrathe ewig gewolltes Verhältnis eingehn kann. Die Vollendung dieses Liebeswerkes Christi ist sein Tod, der nicht blos im Bewusstsein einer unabwendbaren Nothwendigkeit demüthig und gottergeben von ihm erduldet, sondern zugleich als das gottgewollte Mittel zur Errettung der Jüngergemeinde von der Welt und von dem über die Welt verhängten Gerichte freiwillig übernommen ist.

Die einzelnen Thatsachen des geschichtlichen Lebens Jesu gehören als solche der Geschichte an. Ihre geschichtliche Wirklichkeit unterliegt der geschichtlichen Forschung. Aber der christliche Glaube erkennt in allen jenen uns berichteten Thatsachen, wie immer es mit ihrer Geschichtlichkeit stehe, eine höhere Wahrheit. In der übernatürlichen Geburt ist für den Glauben die Wahrheit ausgedrückt, dass Christi persönliche Erscheinung, unbeschadet ihrer natürlichen Vermittelung, in dem natürlichen menschlichen Gesamtleben nicht zureichend begründet ist, sondern ihren letzten Erklärungsgrund nur in der übergreifenden göttlichen Teleologie findet. In den Wundern Christi erkennt schon die empirische Forschung irgendwie die Macht der sittlich-religiösen Persönlichkeit Jesu über das seelisch-leibliche Leben sittlich und leiblich hilfsbedürftiger Menschen; der christliche Glaube sieht in ihnen zugleich die Legitimation der göttlichen Sendung Jesu und den Thaterweis erbarmender göttlicher Liebe durch die Hand seines Gesandten; eine Betrachtungsweise, welche im Uebrigen der geschichtlichen Forschung keine Schranken auferlegt, vielmehr ausdrücklich auf die Grenze wirklicher Heilsthaten und blosser Macht- und Schauwunder aufmerksam macht. Endlich in den Erscheinungen des Auferstandenen, welche die empirische Auffassung lediglich als Visionen begreift, erblickt der teleologische Glaube des Christen objectiv göttliche Offenbarungsacte, durch welche den Gläubigen nicht blos die Gewisheit des persönlichen Fortlebens Christi, sondern zugleich seiner Erhöhung zum Haupte und Herrn seiner Gemeinde vermittelt wird.

Die geschichtliche Betrachtung des Lebenswerks Christi stellt dieses unter den ethischen Gesichtspunkt der persönlichen Verwirklichung des allgemeinen Menschenberufs, welche inmitten einer sündigen Welt für ihn zu dem persönlichen Lebensberufe wird, die Gemeinde, in welcher das Reich Gottes unter den Menschen sich verwirklicht, zu begründen. Für diese Betrachtungsweise ist das Werk Christi die Verwirklichung des sittlich-religiösen Princips gotteinigen Lebens. Dieses neue in ihm verkörperte Lebensprincip erweist sich als die neue Lebensmacht in der Gemeinde der Gläubigen, oder als das Erlösungsprincip, welches die Macht der Sünde fortschreitend überwindet. Die Versöhnung kann auf diesem Standpunkte nur als die selbstverständliche Folge der Erlösung erscheinen. Aber der christliche Glaube kann hierbei nicht stehn bleiben. Als personificirtes menschliches Ideal hört Christus auf, Glaubensgegenstand zu sein; das folgerichtige Denken fordert dann nothwendig die Aufhebung der Identificirung von Person und Princip. Der Träger der vollkommenen Religion ist doch nicht diese selbst, gesetzt auch, sie wäre in ihm zur urbildlich vollkommenen Erscheinung gekommen. Aber grade diese Urbildlichkeit, d. h. die Steigerung des Geschichtlichen zum Idealen, ist geschichtlich nicht erweislich; die Sündlosigkeit Christi bleibt auf diesem Standpunkte eine blosse Möglichkeit, und dennoch ist sie der letzte dünne Faden, welcher diese Betrachtungsweise mit dem christlichen Glauben zusammenhält. Dagegen ist sie für die teleologische Betrachtung einfach eingeschlossen in der Aussage des Glaubens, dass Christus die persönliche Offenbarung des göttlichen Liebewillens sei. Denn Gott kann vollkommen offenbar sein nur im religiös-sittlich vollkommenen, also zum reinen Organ seiner Offenbarung schlechthin geeigneten Menschen. Diese persönliche Heiligkeit Christi, deren Möglichkeit die empirische Betrachtung stehn lassen muss, ist für die teleologische Betrachtung des Glaubens der Höhepunkt aller auf die Verwirklichung des Heilslebens abzweckenden Führungen Gottes mit der Menschheit, das Hervortreten der neuen Menschheit Gottes in ihrem persönlichen Haupte, als solches aber das religiöse Wunder im specifischen Sinne. Gott selbst ist es

hiernach, der in Christo die Welt mit sich versöhnt, indem er einen neuen gotteinigen Menschen schafft, in dessen Person die Menschheit in dem ihrem sittlichen Endzwecke entsprechenden Stande gottgemässer Vollkommenheit oder als mit Gott versöhnte Menschheit sich darstellt. Mit der Versöhnung Gottes und der Menschen in Christo ist aber zugleich auch ihre Erlösung gesetzt, die Begründung eines neuen sittlich-religiösen Gesamtlebens, in welchem die Macht der Welt und der Sünde fortschreitend überwunden, der überweltliche sittliche Endzweck Gottes mit den Menschen, die Gotteskindschaft und das Gottesreich, fortschreitend verwirklicht wird. Als persönliche Offenbarung Gottes ist Christus zugleich der Stifter der Reichsgemeinde, welche mit der in ihm vollzogenen Versöhnung zugleich auch ihrer Erlösung von der Welt und der Sünde gewis ist, also an ihn als den geschichtlichen Versöhner und Erlöser glaubt.

Die Zueignung des in Christo offenbarten Heils (Werk des h. Geistes).

Die individuelle und gemeinsame Zueignung des in Christo offenbarten Heils vollzieht sich für die empirisch-geschichtliche Betrachtung als ein psychologisch-sittlicher Process, für die religiös-teleologische als ein fortschreitendes Wirken der zueignenden Gnade. Das Verhältnis von Gnade und Freiheit entzieht sich wieder jedem Versuche des causalen Erkennens: die Zueignung des Heils oder die Bekehrung ist ein Vorgang, welcher einerseits in allen seinen Momenten menschlich vermittelt, andrerseits in allen seinen Momenten göttlich begründet ist. Jedes Halbiren zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit bedroht ebensosehr die sittliche Freiheit, wie sie der alles Heil allein wirkenden göttlichen Gnade etwas abbricht. Die Lösung des Problems bleibt für die Wissenschaft unmöglich; der Glaube verehrt auch hier ein Mysterium. Die empirisch-causale Betrachtung beschreibt den Heilsprocess als eine Reihe in sich zusammenhängender menschlicher Thätigkeiten und Bewusstseinsacte auf Grund des Glaubens an die Heilsoffenbarung in Christus:

dieselben erscheinen als ein festgeordneter, in einer ewigen Ordnung begründeter Verlauf innerer Vorgänge, als eine innere Geschichte des Menschengemüths, die sich auf Grund des Glaubens an die äussere Geschichte — an das persönliche Lebensbild und Lebenswerk Christi — wiederholt. Die Hauptmomente dieser inneren Geschichte sind Busse (Demuth) und Glaube. Die religiös-teleologische Betrachtung beschreibt denselben Process als eine Selbstbeurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeist, als ein inneres sich Erschliessen und sich Mittheilen dieses Gottesgeistes als göttliche Trostquelle, welche uns unsrer Versöhnung versichert, als göttliche Kraftquelle, welche unsre Erlösung bewirkt. Für die empirisch-geschichtliche Betrachtung bezieht sich das Lebenswerk Christi auf die Gründung der Jüngergemeinde, in deren Mitte das Reich Gottes auf Erden wirklich wird. Für die Betrachtung des Glaubens handelt es sich aber in erster Linie um die persönliche Heilsgewisheit des Individuums. Im Unterschiede von der alttestamentlichen Reichsidee gründet sich die Reichs-Gemeinde, welche Christus gestiftet hat, auf die persönliche Gotteskindschaft der Reichsgenossen. Erstes und nächstes Anliegen jedes einzelnen Gläubigen ist die Versicherung seines persönlichen Gnadenstandes, in welchem ihm seine persönliche Zugehörigkeit zum Gottesreiche eingeschlossen ist.

Rechtfertigung und Wiedergeburt.

Der Gnadenstand hat zwei Stücke, Rechtfertigung und Wiedergeburt. Erstere ist die religiöse, letztere die ethische Seite eines und desselben untrennbaren geistigen Vorgangs; jene ist die subjective Zueignung der Versöhnung, diese die subjective Zueignung der Erlösung. Die empirisch-psychologische Betrachtung zeigt im sittlich-religiösen Processe des Menschen die Stelle auf, an welcher die subjective Gewisheit des persönlichen Gerechtfertigtseins entsteht. Die religiöse Betrachtung fasst die Rechtfertigung als einen göttlichen Act, welcher dem Gläubigen die Vergebung seiner Sünden zueignet. Die erstere Betrachtungsweise wird immer

unsicher bleiben, ob das subjective Rechtfertigungsbewusstsein nicht vielleicht Einbildung sei; sie fragt nach den Kriterien seiner Wahrheit und kann dieselben nur entweder in der bereits begonnenen sittlichen Erneuerung finden, oder in der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Gemeinde als der Inhaberin der Rechtfertigung und Versöhnung. In beiden Fällen wird die persönliche Heilsgewisheit unsicher gemacht; in jenem, weil auch unser neues Leben immer noch mit Sünde behaftet bleibt, in diesem, weil wir angewiesen werden, unser Vertrauen auf menschliches Zeugnis zu setzen. Umgekehrt die religiöse Betrachtungsweise wird transcendent, wenn sie die Rechtfertigung analog der älteren dogmatischen Auffassung der Versöhnung als einen innergöttlichen Act fasst, der gleichwol erst in der Zeit zu Stande gekommen sein soll; und sie verwickelt vollends in unlösbare Schwierigkeiten, wenn sie weiter die Frage zu beantworten sucht, unter welchen Bedingungen Gott in den Stand gesetzt werden könne, den Sünder trotz seiner Schuld für gerecht zu erklären. Der göttliche Act der Rechtfertigung oder der Sündenvergebung ist die Willenskundgebung Gottes, dass der reuige und gläubige Sünder trotz seiner Schuld von Gottes Vaterherzen nicht getrennt, oder von der kindlichen Gemeinschaft mit Gott nicht ausgeschlossen sein soll. Dieser Act fällt aber immer mit der Erweckung des Bewusstseins der Sündenvergebung in der Seele des Gläubigen zusammen. Rechtfertigungsact und Rechtfertigungsbewusstsein sind nur die zwei untrennbaren Seiten eines einheitlichen Vorgangs, der göttlichen Versicherung der Rechtfertigung durch den heiligen Geist in der Seele des Gläubigen. In diesem göttlichen Gnadentroste der Sündenvergebung und Annahme zur Kindschaft bei Gott hat der Gnadenstand seinen objectiven Grund. Seine subjective Bedingung ist allein der Glaube, welcher die geschichtliche Offenbarung von der Versöhnung in Christo persönlich auf sich zieht: derselbe kommt nicht als ethische Qualität des menschlichen Subjects, um derentwillen es gerechtfertigt würde, sondern lediglich als die subjective Form in Betracht, in welcher die objectiv geschichtliche Gnadenbotschaft persönlich angeeignet wird. Sobald dieser Glaube unsicher wird, bleibt

dem Menschen nur übrig, der objectiven Gnadenbotschaft, welche im Evangelium oder in der geschichtlichen Offenbarung in Christo auch an ihn herantritt, immer aufs Neue im gläubigen Vertrauen sich zuzuwenden, bis die verlorene Heilsgewisheit aufs Neue erwacht.

Die Wiedergeburt als principielle ethische Erneuerung des Menschen ist zwar nicht die zeitliche, aber die logische Folge der Rechtfertigung. Die empirisch-psychologische Betrachtung zeigt, dass ohne bereits begonnene Sinnesänderung auch derjenige Glaube noch gar nicht vorhanden sei, welcher im Stande sei, die Rechtfertigungsgnade wirklich zu ergreifen; und sie zeigt weiter, dass ein Glaube, welcher keine Früchte des neuen Lebens bringt, ein todter oder unächter Glaube sei. Gleichwol behält die teleologische Betrachtung Recht, wenn sie die Wiedergeburt lediglich als Frucht der Rechtfertigung betrachten will, oder als eine innere Wirkung desselben Gottesgeistes im Menschen, welcher ihm zuvor die Gewisheit seiner Gotteskindschaft vermittelt hat. Denn um den Willen des himmlischen Vaters furchtlos und freudig erfüllen zu können, muss der Gläubige erst des Trostes der göttlichen Sündenvergebung theilhaftig und seines Kindesstandes beim Vater versichert sein. Die rechte Lust an Gottes Geboten — die sich auf christlichem Standpunkt im Gebote der Liebe zusammenfassen — beseelt nur das Gotteskind, welches in der Liebesgemeinschaft mit seinem Vater auch den Liebewillen des Vaters in der Welt auszurichten sich gedrungen fühlt. Um diesen Zusammenhang einzusehn, bedarf es keiner theologischen Meisterschaft. Die neue Lust an der Erfüllung des göttlichen Willens ist psychologisch durch das Bewusstsein der Rechtfertigung vermittelt; für die teleologische Betrachtung erweist sie sich als eine Gotteskraft im Menschengemüth, welche uns über unsre endliche Naturbestimmtheit und unsre sündige Willensbestimmtheit in der Welt hinaushebt und uns zur religiösen Freiheit befähigt. Aber diese Gotteskraft erschliesst sich nur in dem, welcher zuvor des Gottestrostes der Rechtfertigung theilhaftig geworden ist: das Zeugnis des heiligen Geistes und das Getriebenwerden vom heiligen Geiste gehören zusammen wie Grund und Folge.

Die Liebesgemeinschaft des Gläubigen mit dem himmlischen Vater ist für die empirische Betrachtung in der Willensübereinstimmung mit Gott erschöpft. Für die teleologische Betrachtung ist sie ein Ausgegossensein der Liebe Gottes mit all ihrem Wohlgefühl und ihrer Seligkeit im Menschengemüth, ein wirkliches Einwohnen Gottes mit seinem Geiste in uns (unio mystica). Bewahrt werden kann die Liebesgemeinschaft mit Gott nur im steten Gebetsverkehr mit ihm, in der stets erneuten Demüthigung des endlichen und trotz des Gnadenstandes immer noch sündigen Menschen vor Gottes heiligem Gesetz, und in dem stetig wachsenden Vertrauen auf die Vaterliebe Gottes und seine väterlichen Führungen. Bethätigt wird diese Liebesgemeinschaft mit Gott in der Welt einerseits durch Liebe zu den Brüdern, die mit uns in demselben Kindschaftsverhältnisse zum Vater stehn, andrerseits durch Auffassung unsres Berufs in der Welt als eines Gottesdienstes, in beider Hinsicht aber durch Mitarbeit an der Förderung des Reiches Gottes auf Erden.

Die christliche Kirche und die Gnadenmittel.

Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander ist die christliche Gemeinde, als organisirte Gemeinde die christliche Kirche. Ihrem empirisch-geschichtlichen Begriffe nach die christliche Religionsgesellschaft, oder die Gemeinschaft aller derer, welche den christlichen Glauben bekennen, steht sie neben andern, bestimmten sittlichen Zwecken dienenden Gemeinschaftskreisen in der Welt, und grenzt gegen dieselben durch ihre eigenthümlichen Rechtsordnungen und Institutionen sich ab. Als organisirte Gemeinde ist sie immer „sichtbare Kirche“. Für die religiös-teleologische Betrachtung dagegen ist die Kirche die „Gemeinschaft der Heiligen“ und als solche Glaubensgegenstand. Das ist sie aber nicht in dem Sinne einer äusseren Gemeinschaft von lauter Wiedergeborenen (donatistischer Kirchenbegriff), ebensowenig in dem Sinne einer unsichtbaren Gesamtheit aller „Erwählten“, sondern in dem Sinne, dass überall, wo das Evangelium gepredigt wird, der heilige Geist christliches Glaubensleben weckt,

und die Gemeinde der Gläubigen zu einem heiligen Volke, in welchem Gott wohnet, versammelt. Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wo also das Evangelium recht gepredigt und die Sacramente richtig verwaltet werden, da merkt der Glaube an dem Vorhandensein der äussern Zeichen auch das unsichtbare Walten des Geistes Gottes. Die geordnete Darbietung des Worts im weiteren Sinn ist die einzige Ordnung in der Kirche, welche göttlichen Rechtes ist. Alle andern Ordnungen sind menschlichen Rechts und haben mit dem christlichen Glauben nichts zu thun. Die Identificirung des juridisch-politischen Begriffs der Kirche, als äusserer hierarchisch verfasster Institution, mit der Kirche im religiösen Sinne des Worts ist der Grundirrthum des römischen Katholicismus. Göttliche Institution kann die Kirche immer nur in dem Sinne heissen, als dieselbe sich dem christlichen Glauben als diejenige Gemeinschaft darstellt, in welcher Gottes Geist durch Gottes Wort wirksam sein will, das christliche Heilsleben immer auf's Neue zu erzeugen und zu pflegen. Sofern das Glaubensleben des Einzelnen in der Kirche und unter ihrem erziehenden Einflusse heranreift, ist die Kirche „die Mutter der Gläubigen“. Aber das ist sie nur in dem Sinne, dass sich der die christliche Gemeinschaft beseelende Gemeingeist in ihren Gliedern immer aufs Neue erzeugt und dadurch die Einzelnen zur persönlichen Theilnahme an ihren Gütern, d. h. zu persönlichem Glaubensleben führt. Nur wer unter ihrem erziehenden Einflusse zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo und durch Christum mit dem Vater gekommen ist, ist ein lebendiges Glied der Gemeinschaft der Gläubigen und vermag auch an seinem Theil wieder das gemeinsame Glaubensleben zu fördern. Darum bleibt es für die mündigen Christen bei dem Schleiermacher'schen Wort, dass nach evangelischem Glauben die Gemeinschaft der Gläubigen mit der Kirche durch ihre Gemeinschaft mit Christo vermittelt ist, nicht ihre Gemeinschaft mit Christo durch die Gemeinschaft mit der Kirche.

Die geordnete Darbietung des Evangeliums erfolgt durch das Wort im weitesten Sinne: zunächst durch das gepredigte

Wort, welches seine Quelle und Norm an dem geschriebenen Worte hat, d. h. an der urkundlichen Bezeugung der Heilsoffenbarung Gottes in der heiligen Schrift; zum Andern aber auch durch die Verwaltung der Sacramente als des verbum visibile. Die empirisch-historische Betrachtung sieht in der Darbietung von Wort und Sacrament Handlungen der kirchlichen Gemeinschaft, durch welche der christliche Gemeingeist sich immer von Neuem wiedererzeugt. Als solche kirchliche Handlungen sind sie Zeichen und Zeugnisse des die Kirche beseelenden Glaubens. Die religiös-teleologische Betrachtung erblickt in ihnen einerseits Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Gnade, welche bestimmt sind, den Glauben zu wecken, andrerseits die specifischen Mittel, deren sich der heilige Geist bedient, um unter Bedingung des Glaubens wahrzumachen, was die Zeichen bedeuten. Die Sacramente wirken keine andre Gnade als das Wort; wohl aber unterscheiden sich Taufe und Abendmahl als die Sacramente der Bekehrung und des Gnadenstandes, oder als das Sacrament der Zuführung zu den christlichen Heilsgütern, und das Sacrament der persönlichen Vergewisserung ihres Besitzes in der Lebensgemeinschaft mit Christus.

Durch die Verwaltung von Wort und Sacrament erfüllt die Kirche ihre wesentliche Aufgabe als Cultusgemeinschaft, deren Aufgabe ist, durch darstellendes Handeln das Glaubensleben ihrer Glieder zu wecken und zu pflegen. Das ausbreitende und bildende Handeln der Kirche in der innern und äussern Mission sowie in der kirchlichen Disciplin ist immer nur ein Ausfluss ihrer nächsten Aufgabe, den christlichen Glauben im Gesamtleben zu erhalten und fortzupflanzen. Vermöge dieser ihrer eigenthümlichen Aufgabe ist die Kirche die Sammlungsanstalt fürs Gottesreich.

Das Reich Gottes.

Das Reich Gottes ist in erster Linie eine göttliche Gabe, und erst abgeleiteter Weise eine menschliche Aufgabe. Dasselbe ist also kein empirischer, sondern ein rein religiöser Begriff. Das den Reichsgenossen eigenthümliche Gut ist

die Kindschaft bei Gott, wie sie durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt vermittelt wird. Durch die persönliche Gewisheit der Gotteskindschaft ist die Zugehörigkeit zum Gottesreiche vermittelt, nicht umgekehrt die Gewisheit der Gotteskindschaft durch die Zugehörigkeit zum Gottesreich. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde und das Heranwachsen unter ihrem Einflusse ist noch nicht Zugehörigkeit zum Gottesreich. Unter dem Gottesreiche im Unterschiede von der Kirche ist zunächst die universelle Gemeinschaft der Kinder Gottes zu verstehen, welche auf Grund der ihnen zugeeigneten Versöhnung und Erlösung in den Stand gesetzt sind, Gottes Willen zu thun, oder die unter der Königsherrschaft Gottes verbundene, von Gottes Geiste regierte Gesamtheit der Frommen. Dieses Gottesreich ist also immer Glaubensgegenstand, keine empirisch wahrnehmbare Realität. Wie aber die christliche Kirche ihre äussern Merkzeichen hat, so hat auch das Gottesreich seine äusserlich wahrnehmbaren Merkmale an der fortschreitenden sittlichen Organisation des menschlichen Gesamtlebens unter dem leitendem Gesichtspunkte der Liebe zu Gott und den Brüdern. Was für die sittliche Betrachtung als Reich der sittlichen Zwecke, oder als allumfassendes Ganze relativ selbständiger aber auf den höchsten Zweck der Freiheit über die Welt bezogener sittlicher Gemeinschaftskreise sich darstellt, das tritt für die religiöse Betrachtung in das Licht eines Reiches göttlicher Zwecke mit der Menschheit, zu dessen Förderung ein Jeder in seinem Beruf und nach seinen Gaben mitwirken soll. In diesem Reiche gewinnen alle sittlichen Ordnungen und Gemeinschaftskreise der Menschen mit den in ihnen erzeugten sittlichen Gütern die Bedeutung gottgewollter Ordnungen zum Zwecke der Verwirklichung des höchsten universellen Gutes, der von Gottes Geiste beseelten Gemeinschaft der Gotteskinder.

Individuelle und gemeinsame Lebensvollendung.

Im Reiche Gottes erkennt der christliche Glaube die Verwirklichung ebensowol des individuellen als des gemeinsamen Lebenszwecks, wie beide im göttlichen Heilswillen be-

gründet sind. Diese Verwirklichung ist unter den dermaligen Naturbedingungen aber stets eine im Werden begriffene, daher der Glaube über jede in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit hinaus das Ideal einer ewigen Vollendung sowol des individuellen als des gemeinsamen Lebens entwirft. Von den Bedingungen, unter denen eine solche Vollendung erfolgen kann, ist uns jede Anschauung, also auch jede mögliche Erkenntnis versagt. Die individuelle Fortdauer über den Tod dieses Leibes hinaus ist mit wissenschaftlichen Gründen ebensowenig zu beweisen wie zu widerlegen. Die empirisch-causale Betrachtung kann auf diesem Gebiete nur zu einem non liquet führen. Dagegen findet die teleologische Betrachtung die Wurzeln des Unsterblichkeitsglaubens in derselben Selbstbehauptung des persönlichen Ich gegenüber der äusseren Naturgewalt, aus welcher sowol die sittliche als die religiöse Weltanschauung entspringen. Das persönliche Ich behauptet sich im Wechsel seiner Zustände und Thätigkeiten, durch welche es in den räumlich-zeitlichen Naturlauf verflochten ist, als beharrliche, in seinem intelligiblen Charakter über die räumlich-zeitlichen Daseinsschranken erhabene Einheit. Diese Erhebung über die zeiträumliche Schranke vollzieht sich in dem Maasse, als das Ich wirklich zur persönlichen Freiheit über die Welt gelangt. Hierin ist der unendliche Werth der sittlichen Persönlichkeit und zugleich ihr Anspruch gesetzt, trotz der Todeserfahrung zu leben. Für die christlich-religiöse Betrachtung aber liegt in der durch Christum vermittelten Gemeinschaft mit Gott das höchste, in sich selbst schlechthin werthvolle und eben darum ewige Gut, dessen der Gläubige lebend und sterbend gewis ist: eine Gewisheit, der gegenüber der Gedanke einer Zerstörung des im Ewigen festgewurzelten persönlichen Lebens durch das äussere Schicksal, welches den Menschen als Naturwesen trifft, ein Widersinn ist. Können wir daher auch von den Existenzbedingungen eines künftigen Lebens nichts wissen, so sind wir als Christen dennoch dessen gewis, dass dieses Leben eine definitive Befestigung im Gnadenstand nach dem persönlichen Vorbilde Christi und in der Kraft des Geistes Christi sein wird, wie sich sonst auch immer der Inhalt dieses Lebens,

und die Art der auch in ihm nothwendig enthaltenen Selbstbethätigung gestalten möge. Mit der persönlichen Fortdauer ist zugleich die Gewisheit einer künftigen Vollendung des Gottesreiches gegeben. Dieselbe wird vom Glauben aufgefasst als die vollkommene Gemeinschaft der im Gnadenstande befestigten Gotteskinder mit Gott und durch Gott unter einander in vollendeter Liebe. Gegenüber allen doch unbeantwortbaren Fragen nach den äusseren Existenzbedingungen dieser Reichsvollendung bleibt aber dieselbe bescheidene Zurückhaltung geboten, wie gegenüber der Frage nach der Beschaffenheit des individuellen Vollendungslebens. Nur das Eine ist dem christlichen Glauben gewis, dass in dem vollendeten Gottesreiche die dermaligen Schranken des Naturlebens niedergerissen sein werden und in einer verklärten Welt eine verklärte Menschheit ihre Stätte finden wird, welche frei von Sünde und Schuld im unzerstörbaren Besitze des Ewigen und in der allen Zeitenwechsel überdauernden Bethätigung dieses Besitzes lebt.

Die Theologie Ritschl's
nach ihrer biblischen Grundlage kritisch beleuchtet

von

Otto Pfleiderer. [1])

„Unwissenschaftlich“ und „unchristlich“ lauten bekanntlich die beiden Vorwürfe, welche die Ritschl'sche Schule gegen die Ansichten aller nicht zu ihr gehörigen Theologen zu erheben pflegt, gleichviel welcher Richtung dieselben sonst angehören mögen, ob sie Luthardt und Franck oder Lipsius und Pfleiderer heissen mögen. Sonst mochte wohl auch im Streit der Parteien der eine oder andere Vorwurf hin und wider gerichtet werden; löblich war zwar auch das nicht gerade, aber es war doch natürlich und begreiflich. Aber die Verbindung beider Vorwürfe gegen alle anderen Richtungen gehört zu den auffallenden Eigenthümlichkeiten der „neuen Schule“, welche für den „vulgären Verstand“ der Nichteingeweihten sehr paradox erscheinen. Man sollte meinen, dass eine wissenschaftliche Theologie gerade darin ihr tieferes und reicheres Verständniss des Christenthums bewähre, dass sie vor dogmatischer Exklusivität und unprotestantischem Infallibilitätsdünkel bewahrt, indem sie aus der Geschichte

1) Obigen Aufsatz habe ich Mitte März dieses Jahres geschrieben, ohne eine Ahnung von dem nahen Tode Ritschl's zu haben. Durch dessen unmittelbar darauf erfolgten Eintritt konnte ich mich nicht veranlasst sehen, den Aufsatz zurückzuziehen, der ja nicht gegen die Person, sondern gegen die Theologie Ritschl's gerichtet ist, welche auch jetzt noch durch eine stattliche Schaar seiner Schüler vertreten ist, die des Meisters kräftiges Selbstgefühl, wenn auch ohne seine persönliche Kraft, geerbt haben. D. Verf.

des Christenthums die Erkenntniss gewinnt, dass die Fülle seiner Wahrheit nie in einem bestimmten System beschlossen war, sondern sich von Anfang und jederzeit in einer Mannichfaltigkeit eigenthümlicher Auffassungen ausgeprägt hat, entsprechend der Besonderheit des Bedürfnisses und Fassungsvermögens der Individuen, Völker, Bildungsstufen und Zeitalter. Mir wenigstens galt dies, seit ich unter Baur's Leitung das Christenthum geschichtlich verstehen lernte, für ein geradezu selbstverständliches Axiom. Darum vermochte ich den Anspruch der Ritschl'schen Schule auf alleinigen Besitz des wissenschaftlichen Systems des Christenthums lange Zeit gar nicht für Ernst zu nehmen. Indessen hat die Erfahrung der letzten Jahre gezeigt, dass dieser Anspruch in der That sehr ernstlich gemeint ist, und dass gerade die schneidige rücksichtslose Art seiner Geltendmachung auf unsere Zeitgenossen einen bestrickenden Eindruck macht. Unter solchen Umständen scheint es mir ebensosehr durch das Interesse der Freiheit der Wissenschaft als durch das der Freiheit und gesunden Entwicklung des kirchlichen und religiösen Lebens geboten zu sein, die Frage einer öffentlichen Untersuchung zu unterziehen, was denn eigentlich dieser Schule das Recht zu einem so sonderbaren Anspruch gebe? ob denn wirklich ihre wissenschaftliche Methode den Grundsätzen des wissenschaftlichen Erkennens und ihre Ergebnisse dem von ihr selbst vorausgestellten Grundsatz der Schriftgemässheit in so einziger Art entsprechen, wie sie dieses behauptet? Was den ersteren Punkt betrifft, so habe ich in meinem letzten Aufsatz gezeigt, dass die erkenntnisstheoretische Grundlegung der Ritschl'schen Theologie sich weder durch Klarheit noch durch Konsequenz auszeichnet, und dass die markirtesten Sätze, welche Ritschl und seine Schüler als Trumpf gegen alle andern Theologen auszuspielen pflegen, bei folgerichtiger Durchführung zur radikalen Negation aller Theologie nicht blos, sondern auch aller Religion führen müssten. Wie es aber mit der biblischen Grundlegung dieser Theologie bestellt sei, soll uns jetzt beschäftigen. Natürlich kann es sich hier nicht um eine durch alles Detail durchgeführte Kritik der Ritschl'schen Schrifterklärung handeln

— dazu müsste eben wieder ein Buch geschrieben werden — sondern ich werde mich auf einige Hauptpunkte als Beispiele für die exegetische Methode Ritschl's beschränken.

Vorausschicken will ich die Bemerkung, dass ich der Ritschl'schen Exegese keineswegs allen Werth abspreche. Manches kann man aus ihr lernen, und anregend ist sie immer, auch wo man ihr nicht folgen kann. Die ihr oft nachgerühmten Vorzüge der Gelehrsamkeit, des bohrenden Scharfsinns, der originellen Gesichtspunkte und Kombinationen mögen ihr meinetwegen unverkümmert bleiben. Aber ich vermisse an ihr eines, was ich allerdings für ein unerlässliches Erforderniss jeder gesunden Exegese halte: die unbefangene Objektivität, welche, ohne nach rechts oder links zu schielen, einfach auf den Text blickt und die biblischen Schriftsteller das sagen lässt, was ihre Worte nach schlichtem grammatischem Verständniss sagen wollen. Ritschl's Exegese steht durchweg im Dienste seiner Dogmatik; er dreht und deutelt an den Schriftstellen so lange, bis sie ein für seinen Zweck passendes Ergebniss liefern. So gründlich seine weitausholenden und das Entlegenste zu Hilfe heranziehenden Argumentationen zu sein scheinen, so ist doch leicht zu erkennen, dass jeder Schritt seines exegetischen Beweisganges überall bestimmt ist durch das zum voraus feststehende Ziel: die Begründung seiner dogmatischen Theorie. Der grosse dialektische Scharfsinn seiner Exegese ist nicht der Scharfsinn des Historikers, der ohne Nebeninteressen nur die gegebenen Thatsachen an's Licht zu stellen sucht, sondern es ist der Scharfsinn des Advokaten, der, um seinen Prozess zu gewinnen, jeder Aussage die für ihn günstigste Deutung abzugewinnen oder unterzuschieben sucht. Seine Dialektik versteht sich trefflich auf den Kunstgriff der Advokaten, die ihnen ungünstigen Zeugenaussagen durch Kreuz- und Querfragen in Verwirrung und scheinbaren Widerspruch unter einander zu setzen, um dadurch ihr Gewicht möglichst herabzudrücken. Sonst pflegt die Exegese von den klarsten und unzweideutigsten Stellen eines biblischen Buches auszugehen und an ihrem Lichte das Dunkle zu erklären; Ritschl liebt es umgekehrt, beim Unbestimmten den Hebel seiner Dialektik

einzusetzen, um, wenn erst dieses nach Wunsch in Schick gebracht ist, darnach dann auch das Abweichende zu beugen und das Widerstrebende zu brechen. Gewiss, Methode ist in dieser Exegese; aber eine Methode, welche, einmal herrschend geworden, die protestantische Schriftforschung um mehr als hundert Jahre zurückwerfen und wieder zum Spielball der wechselnden dogmatischen Wünsche und Launen herabwürdigen wird. Principiis obsta! Prüfen wir also mit der unbestechlichen Nüchternheit unseres, wenn auch „vulgären", doch immerhin gesunden Verstandes die biblische Begründung der Ritschl'schen Theologie.

I.

Der Grundgedanke der paulinischen Versöhnungslehre ist bekanntlich am präcisesten in Gal. 3, 13 ausgesprochen. Aber weil sie nicht in seine Theorie passt, kommt Ritschl erst ganz zuletzt auf diese Stelle zu sprechen und erklärt, dass sie an religiösem Werth weit unter der Beurtheilung des Todes Christi nach der Opferidee stehe (wie er diese in anderen Stellen gefunden haben will). Der Ausspruch des Paulus in Gal. 3, 13 beziehe sich, so meint er, nur auf die Juden unter den Christen und sei für uns Heidenchristen nur indirekt bedeutsam; er setze den Tod Christi nur in Beziehung zum Fluch des Gesetzes, nicht zu Gott, denn der Fluch des Gesetzes werde nur durch dogmatisches Vorurtheil mit dem Fluch Gottes identificirt, da ja nach Gal. 3, 19 das Gesetz nur eine Anordnung der Engel, nicht Gottes sei; endlich vermittele jener Ausspruch die den Juden heilsame Wirkung des Todes Christi durch die Vorstellung eines Aequivalents für den Fluch des Gesetzes, dessen Möglichkeit nach keiner Regel berechnet werden könne. Nun kommt es aber für die Erklärung eines paulinischen Ausspruchs nicht darauf an, ob wir die Möglichkeit einer Vorstellung nach irgendeiner Regel berechnen können, sondern lediglich darauf, ob Paulus sie gedacht habe. Dass dieses wirklich der Fall ist, erhellt so klar wie möglich aus den von Ritschl einfach ignorirten Worten: γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, welche besagen, dass Christus uns von der Fluchdrohung des Gesetzes

dadurch losgekauft habe, dass er selbst sie für uns über sich vollziehen liess, d. h. dass er den vom Gesetz für die Sünder angedrohten Tod stellvertretend erlitt. Dass also der Tod Christi der Kaufpreis oder das Lösegeld gewesen, durch dessen stellvertretende Bezahlung Christus uns von der Sündenstrafe befreit habe, ist der sehr einfache und klare Gedanke der Stelle, der auch so wenig „isolirt" steht, dass er vielmehr der Sache nach überall bei Paulus wiederkehrt und wörtlich anklingt in I. Cor. 6, 20. 7, 23: τιμῆς ἠγοράσθητε, denn dieses τιμῆς bezieht sich natürlich auf den Tod Christi. Uebrigens beweisen diese Stellen, dass Paulus die Heiden ebensogut wie die Juden als die Objecte, für welche der Kaufpreis des Todes Christi galt, gedacht hat, dass also Ritschl's Beschränkung der Bedeutung von Gal. 3, 13 auf die Christen aus den Juden willkürlich ist; man muss dabei beachten, dass nach Paulus (vgl. Röm. 2, 12) wie nach der jüdischen Theologie die Strafdrohungen des Gesetzes nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden und diesen erst recht gelten, sonach für diese eine Loskaufung vom Gesetzesfluch nicht minder nöthig erscheint als für jene. Wenn nun aber Ritschl meint, der Tod Christi werde in Gal. 3, 13 nur auf den Fluch des Gesetzes, nicht aber auf Gott bezogen, so sieht wohl jeder, dass das eine sehr schwache Verlegenheitsauskunft ist; denn mag immerhin nach Gal. 3, 19 das Gesetz durch Vermittlung von Engeln (δι' ἀγγέλων) angeordnet sein, so hat es darum doch selbstverständlich seinen Grund in Gott, es ist der Ausdruck seines heiligen Willens (Röm. 7, 12) und so ist der „Fluch des Gesetzes" der Ausdruck des Zornwillens (Röm. 4, 15) oder der Reaktion der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegen die Sünde. Wenn diese Seite des göttlichen Wesens in der Vorstellung des Gesetzesfluchs wie eine selbständige Macht, gleichsam ein sittliches Fatum, von welchem Loskaufung durch stellvertretendes Todesleiden nöthig ist, objektivirt erscheint, so erkennen wir darin doch nur einen besonders markirten Ausdruck desselben Gedankens der unverbrüchlichen Gerechtigkeit Gottes, welcher, wie wir alsbald sehen werden, der paulinischen Versöhnungslehre überall gleichmässig zu Grunde liegt.

Mit der Stelle II. Cor. 5, 14—21 hat sich Ritschl mehrfach beschäftigt und man merkt ihm deutlich die saure Mühe an, die er sich geben muss, um sie seinen dogmatischen Wünschen fügsam zu machen; dieses wäre ihm noch schwerer geworden, wenn er sie zusammenhängend besprochen hätte, darum hat er die Erklärung auf fünf oder mehr Stellen seines Buches verzettelt. Ob in 5, 21 durch das Prädikat ἁμαρτία Christus als Gegenbild der alttestamentlichen Sündopfer bezeichnet werden soll, ist nach Ritschl streitig; die Zweckbeziehung auf unsere Rechtfertigung und Sündenvergebung (V. 19) spreche zwar dafür, weil diese ihre Begründung in Christus durch seine Qualität als Opfer finde (was eben fraglich und weder aus Gal. 3, 13, noch aus II. Cor. 5, 14—21 erweislich ist); allerdings aber, gibt Ritschl dann doch zu, spreche der Gegensatz zwischen τὸν ἁμαρτίαν μὴ γνόντα und ἁμαρτίαν gegen die Bedeutung als Sündopfer und für die Erklärung: dass Christus nach göttlicher Anordnung durch die Erfahrung des Todes als Sünder erschienen sei zu dem Zweck, dass wir Gottes Gerechtigkeit in ihm würden. Aber freilich leuchte die Zweckmässigkeit jenes Mittels zu diesem Erfolge nicht ein, wenn man nicht doch den Mittelgedanken des Opferbegriffs (in Ritschl's Sinn, wonach er die stellvertretende Sühne ausschliesst) zu Hilfe ziehe. Eben darum, weil die Beziehung zum Opferbegriff in Gal. 3, 13 fehle, sei von da keine Hilfe zum Verständniss von II. Cor. 5, 21 zu gewinnen. So lässt Ritschl die Erklärung dieser wichtigen Stelle lieber in einer unbestimmten Schwebe, als dass er ihre offenbare Gleichartigkeit mit der ihm unbequemen Galaterstelle zugestehen und ihren Gedanken darin finden würde: Gott hat den sündlosen Christus zum stellvertretenden Träger der Sündenschuld gemacht, damit wir in der solidarischen Einheit mit ihm zu Theilhabern der Gottesgerechtigkeit würden. Nun hat aber in diesem V. 21 Paulus die authentische Erklärung dessen gegeben, was er in V. 19 unter der göttlichen Weltversöhnung in Christus verstand; natürlich daher, dass mit der Verdunkelung von V. 21 auch der Sinn von V. 19 bei Ritschl eine gründliche Verschiebung erfährt, und zwar in mehrfacher Hinsicht.

Zunächst sucht er die Beziehung der Versöhnung auf die ganze „Welt" umzudeuten durch folgendes künstliche Raisonnement: „V. 21 wird der Zweck der Gerechtsprechung auf die Gemeinde beschränkt, weil die Menschen, sofern sie die Sündenvergebung in Christus an sich erfahren, eben Glieder der Gemeinde werden". Natürlich werden sie dies, aber wie soll daraus folgen, dass der göttliche Zweck der Versöhnungsthat auf die Gemeinde beschränkt sei? Wäre diese „Beschränkung" im Sinn des Paulus, so müsste der begründende Satz offenbar so lauten: „weil die Menschen, sofern sie Glieder der Gemeinde werden, die Sündenvergebung an sich erfahren". Dies ist zwar die eigene Meinung Ritschl's, aber Paulus hat davon weder hier noch sonst etwas gesagt, sondern er hat die Erfahrung der Sündenvergebung davon abhängig gemacht, dass die Botschaft von der allgemeinen Weltversöhnung in Christus von den Einzelnen im Glauben angenommen werde. Die Einschiebung der Gemeinde ist im Zusammenhang unserer Stelle ganz unmotivirt; Ritschl hat aber das Willkürliche dieses Verfahrens dadurch zu verdecken gesucht, dass er die Gemeindegliedschaft — ausnahmsweise einmal — als Folge der Erfahrung der Sündenvergebung einführte; so gefasst, wie er im Text lautet, ist der begründende Satz freilich ganz harmlos und unanfechtbar, nur kann er nicht zur Begründung der Behauptung dienen, dass der Zweck der Versöhnung auf die Gemeinde beschränkt sei; sollte er diese wirklich begründen, so müsste das logische Verhältniss von Gemeindegliedschaft und Sündenvergebung in der den Textworten entgegengesetzten, aber der sonstigen Lehre Ritschl's entsprechenden Weise gedacht werden. — Die Beschränkung des Zwecks der Versöhnung auf die Gemeinde dient nun aber bei Ritschl zugleich dazu, seine Deutung des Begriffes selbst zu ermöglichen. Er bezeichne nämlich die Hervorrufung einer der sündigen Feindschaft gegen Gott entgegengesetzten Richtung des Willens auf Gott, sei also ein ethischer Begriff, welcher die Anschauung der menschlichen Selbstthätigkeit einschliesse, daher nicht die primäre, sondern die sekundäre Wirkung des Opfers Christi, Folge der Rechtfertigung (Sündenvergebung), nicht Voraus-

setzung derselben. Dies entspricht keineswegs dem paulinischen Sinn des Wortes „Versöhnung", wie er aus unserer und den parallelen Stellen ganz unzweideutig erhellt. Denn 1) ist die Versöhnung nach Paulus eine vollendete That Gottes in Beziehung auf die gesammte Welt, also nicht eine immer fortgehende ethische Selbstthätigkeit der einzelnen Menschen in der Aenderung ihrer Willensrichtung auf Gott. 2) Die Gottesthat der Weltversöhnung ist vermittelt durch Christus insofern, als Gott ihn zum Träger der Sündenschuld gemacht (V. 21), diese also in seinem stellvertretenden Tod getilgt hat; sie besteht also nicht in ethischer Aenderung der menschlichen Willensrichtung auf Gott, sondern in der göttlichen Gutmachung und Beseitigung der die Menschheit von Gott scheidenden Schuld; daher ist 3) die Nichtanrechnung der Uebertretungen oder Sündenvergebung die Folge der Versöhnung, nicht umgekehrt diese die Folge von jener.

Bestätigt wird dies durch den Gebrauch der Worte καταλλαγή und καταλλάσσεσθαι in Röm. 5, 8—11. Die Unmöglichkeit der aktiven Fassung dieser Begriffe als menschlicher Willensänderung gegen Gott erhellt hier sonnenklar 1) aus καταλλαγὴν ἐλάβομεν V. 11: als Empfänger der Versöhnung sind wir nicht die selbstthätigen Subjekte, sondern die passiven Objekte derselben; 2) aus κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ V. 10: ist der Tod des Gottessohnes das Mittel unserer Versöhnung mit Gott, so besteht diese nicht in unserer Thätigkeit in Bezug auf Gott, sondern in Gottes Thun in Bezug auf uns; 3) aus dem der Versöhnung vorausgesetzten ἐχθροὶ ὄντες, welches nicht die aktive gottfeindliche Gesinnung, sondern den passiven Zustand unter der Feindschaft, dem Zorn Gottes bezeichnen muss; denn a) es bildet den Gegensatz zu δικαιωθέντες νῦν, womit die Enthebung aus dem religiösen Schuldverhältniss in das der Schuldlosigkeit bezeichnet ist; b) die erhoffte künftige Rettung vor dem Zorn Gottes (σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς) setzt nothwendig das frühere Gestandenhaben unter demselben voraus; c) in Röm. 11, 28 ist der passive Sinn von ἐχθροὶ durch den Gegensatz zu ἀγαπητοί, sowie durch den ganzen Zusammenhang der dortigen Stelle, welche vom

gegenwärtigen Ausgeschlossensein Israels aus dem Christusreich handelt, ausser allen Zweifel gestellt (was Ritschl dagegen vorbringt, ist nichtssagend).

Treten wir mit diesem Ergebniss der bisher besprochenen Stellen an die übrigen hierher gehörigen Stellen des Römerbriefes heran, so befinden wir uns in der vortheilhaften Lage gegen Ritschl, dass wir eine durchgängige Uebereinstimmung unter denselben finden, während er mehrfache Diskrepanzen, ja geradezu gleichgültiges Verhalten der einen gegen die andern anzunehmen sich genöthigt sieht. Bei Röm. 3, 25 bemüht sich Ritschl vor allem darum, die ihm so unbequeme Sühnevorstellung aus dem Wort ἱλαστήριον wegzudeuten. Er will es in Gemässheit des Sprachgebrauchs der LXX von der Kapporeth, dem Deckel der Bundeslade, verstehen, sodass hierdurch Christus als der öffentlich ausgestellte Träger der göttlichen Gnadengegenwart bezeichnet werde. Aber diese alte Deutung ist von den neueren Auslegern allgemein und gewiss mit Recht aufgegeben worden. Eine so gänzlich singuläre Bedeutung des Wortes ἱλαστήριον hätten ja die römischen Leser unmöglich errathen können, um so weniger, da ihnen dieses Wort in der allgemeinen Bedeutung: Sühnemittel gang und gäbe war und sie durch den Zusammenhang sich nicht im geringsten veranlasst sehen konnten, von diesem geläufigen Sinn abzusehen und einen ihnen gänzlich fernliegenden Terminus technicus aus der jüdischen Kultsymbolik darin zu suchen. Doch gesetzt auch, diese kultische Bedeutung des Worts in der LXX wäre den römischen Lesern bekannt gewesen, so würden sie doch nicht an die Kapporeth als den Ort der Gnadengegenwart Gottes, sondern als den Ort und das Mittel der Sühne gedacht haben, weil eben gerade nur dieser Sinn durch die Bezeichnung ἱλαστήριον ihnen nahegelegt sein konnte (wie ohne Zweifel auch schon die Verfasser der LXX hieran zunächst gedacht hatten). Es ist also durch die gesuchte Deutung auf die Kapporeth der Zweck, um welchen es Ritschl hierbei zu thun ist, erst nicht einmal erreicht. Es wird sonach auf jeden Fall sein Verbleiben dabei haben müssen, dass Paulus Röm. 3, 25 Christum als das in Kraft seines blutigen Todes

hingestellte Sühnemittel bezeichnet hat, dessen sühnende Wirkung durch den Glauben sich vermittelt. Damit ist uns schon auch ein Fingerzeig zum Verständniss der folgenden Worte des Verses gegeben. Die göttliche Aufstellung Christi als blutigen Sühnemittels diente nach Paulus dem Zweck, die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen, und zwar in der doppelten Hinsicht: sowohl dass er selbst gerecht sei, als auch dass er für gerecht erkläre den an Jesum Glaubenden. Soll jenes Mittel zu diesem Zweck passen, so muss dieser Zweck, also die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes, jenem Mittel entsprechend gedacht werden. Das ist nun aber offenbar nicht der Fall bei Ritschl's Deutung der Gerechtigkeit Gottes als „des dem Heile der Gläubigen entsprechenden folgerechten Verfahrens“, welches von der Gnade nicht zu unterscheiden sei. Wir können dabei die Frage, ob diese Deutung des Begriffs wirklich dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entspreche, wie Ritschl behauptet, vorläufig ganz dahingestellt sein lassen; denn es wäre ja an sich wohl denkbar, dass Paulus die Gerechtigkeit Gottes in einem Sinne verstanden hätte, welcher der pharisäischen Theologie näher stünde als dem alttestamentlichen Sprachgebrauch. Von letzterem werden wir später noch Anlass haben zu reden; hier haben wir uns lediglich auf die eigenen Aussagen des Paulus zu beschränken. Da meine ich nun, dass die Aufstellung eines blutigen Sühnemittels ein seltsames Mittel wäre für den Zweck der Erweisung einer solchen Gerechtigkeit, die nur ein anderer Name für Gottes Gnade wäre. Ich sehe auch nicht ein, was unter solcher Voraussetzung die weiteren Worte besagen wollten: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Das frühere langmüthige Uebersehen oder Nichtahnden der Sünden konnte doch nur dann eine Erweisung der Gerechtigkeit in der Jetztzeit mittelst blutiger Sühne als nöthig erscheinen lassen, wenn es im Wesen der Gerechtigkeit liegt, dass Sünden nicht ungeahndet übersehen, sondern entweder bestraft oder durch Sühne gut gemacht werden. Ich meine endlich, dass die nähere Bestimmung des vorausgestellten allgemeinen Zwecks (ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης) in dem Doppelzweck: εἰς τὸ εἶναι

αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως nur dann als der beabsichtigte Erfolg der Aufstellung eines Sühnemittels in Christus sich verstehen lasse, wenn letzteres die Möglichkeit begründete, dass Gott Sünder freisprechen konnte, ohne doch den unverbrüchlichen Forderungen seiner Gerechtigkeit gegen die Sünde etwas zu vergeben. Die Gerechtigkeit, um deren Erweisung es sich hierbei handelt, ist also zwar allerdings nicht blosse Strafgerechtigkeit; denn sie erweist sich ja eben nicht durch Strafe, sondern durch Sühne, welche Ersatz der Strafe ist; aber sie ist noch weniger blosse Gnade; denn diese für sich allein würde der Sühne garnicht bedürfen; sie wird also wohl einfach als der Wille der heiligen Liebe zu denken sein, welche zwar Gnade übt im Freisprechen der Sünder, aber doch nur unter der Voraussetzung, dass sie zugleich das Recht ihrer richtenden Reaktion gegen die Sünde behauptet und bethätigt. Sofern nun die letztere Seite des göttlichen Willens, die Geltendmachung seines Rechts gegen die Sünde, im Gesetz und dessen Fluch objektivirt ist, so kommen wir mit unserer Deutung von Röm. 3, 25 genau auf denselben Gedanken hinaus, den wir auch in Gal. 3, 13 gefunden haben, und brauchen also nicht mit Ritschl zwischen beiden Stellen eine klaffende Diskrepanz zu finden.

Eine solche soll aber auch zwischen Röm. 3 und 6 nach Ritschl bestehen. Mehrfach kommt er darauf zu sprechen, dass die Beurtheilung des Todes Christi in Röm. 6 indifferent sei gegen die in Röm. 3; hier handle es sich darum, dass die Gemeinde der Gläubigen Subjekt einer von Gott ausgehenden Gerechtigkeit werde (wo war denn in voriger Stelle von der Gemeinde die Rede? vielmehr: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως); dagegen in Röm. 6 handle es sich darum, dass der einzelne Gläubige wegen der durch seine Taufe vermittelten Wirkung des Todes und der Auferweckung Christi an den Beziehungen theilnehme, in welchen Christus durch diese Akte steht, dass er nämlich ausser Beziehung zur Macht der Sünde und in die Zweckbeziehung zu Gott getreten sei. Uebrigens mache diese Argumentation starke Ansprüche an unsere Einbildungskraft, indem sie uns zumuthe, über die

Ungleichheit ideeller und reeller Beziehung bei den beiden Gliedern der Vergleichung hinwegzusehen. Aehnliches finde auch bei dem Schlusse in II. Cor. 5, 14 statt, wo sich die Gedankenweise des Paulus in einer Schwebe zwischen eigentlicher und uneigentlicher Auffassung halte, welche auch durch Anknüpfung der realen Wirkungen des Todes und der Auferweckung Christi an die symbolische Taufhandlung nicht verständlicher werde. Diese Aeusserungen sind sehr bezeichnend; sie lassen erkennen, dass Ritschl kein Verständniss hat für das, was man den mystischen Hintergrund der paulinischen Versöhnungslehre nennen kann: für die Idee der solidarischen Einheit Christi mit der Menschheit, beziehungsweise den Gläubigen, eine Einheit, kraft welcher das, was am repräsentirenden Haupt Aller geschieht, in der Anschauung Gottes und des Glaubens als an Allen geschehen gilt. Legt man diese Anschauung, wie sie am klarsten in II. Cor. 5, 14 und Röm. 6, 2—11 ausgesprochen ist, zu Grunde, so hat man daran den erklärenden Schlüssel und zugleich das zusammenhaltende Band für die verschiedenen Stellen über die Heilsbedeutung des Todes Christi. Allerdings findet zwar zwischen Röm. 6 und 3 insofern ein gewisser Unterschied statt, als zu der früher allein hervorgehobenen sühnenden oder schuldtilgenden Wirkung des Todes Christi in Röm. 6—8 noch der weitere Gesichtspunkt der Befreiung von der Macht der Sünde und der sittlichen Neubelebung hinzutritt. Aber dass nun darum diese Beurtheilungsweise sich „indifferent“ gegen die vorige verhielte oder gar „nur eine sehr unvollständige und zufällige Betrachtung des Todes Christi“ enthielte, das ist soweit gefehlt, dass man vielmehr sagen könnte, in Röm. 6, 7—10 sei der Grundgedanke der ganzen Versöhnungslehre des Paulus am direktesten ausgesprochen. Nimmt man zu den beiden Sätzen V. 7 und 10: „Christus ist der Sünde ein- für allemal gestorben“ und „Der Gestorbene ist losgesprochen von der Sünde“ noch den weiteren Satz II. Cor. 5, 14 hinzu: „Ist Einer für Alle gestorben, so sind Alle gestorben“: so hat man die Vordersätze beisammen, aus welchen sich in einfacher Folgerichtigkeit die sämmtlichen Aussagen des Paulus über die Heilswirkung des Todes

Christi ergeben. Freilich darf man den Satz, dass Christus der Sünde gestorben, nicht blos in dem Sinn verstehen, dass er durch seinen Tod ausser Beziehung zu der ihn berührenden Sünde der Menschen getreten sei, wie Ritschl will; so wäre dieser Satz allerdings ein ziemlich leeres negatives Urtheil. Paulus will vielmehr sagen, dass Christus durch seinen Tod der Sünde ihr Recht habe werden lassen, den Tribut ihr entrichtet habe, auf welchen sie kraft eines göttlichen Rechtsurtheils (κρίμα Röm. 5, 16) oder kraft des Fluchs des Gesetzes, welches der Sünde ihre Tod wirkende Macht verleiht (I. Cor. 15, 56), einen Anspruch zu erheben hatte. Ist nun aber der Gestorbene von der Sünde losgesprochen, so hat sie keine Rechte mehr auf ihn geltend zu machen. Und gilt der Tod des einen Hauptes auch für Alle, welche durch Glaube und Taufe in die solidarische Gemeinschaft mit ihm treten, so hat also auch an diese die Sünde (und das Gesetz) nichts mehr zu fordern, sie sind los sowohl von der Strafdrohung als von der Herrschaftsgewalt der Sünde, also ist für sie sowohl die Schuld der Sünde getilgt oder gesühnt, als auch die Macht der Sünde gebrochen. Wie nahe diese beiderlei Gesichtspunkte für Paulus zusammenhängen, wie unvermerkt sie in einander übergehen, zeigt besonders lehrreich Röm. 8, 1—4, wo die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes oder die Aufhebung der Sündenschuld (des κατάκριμα) und der Sündenmacht (die Erfüllung des δικαίωμα τοῦ νόμου) als die Wirkungen der That Gottes zusammengefasst werden, welcher seinen Sohn im Bild des Sündenfleisches gesandt und am Fleisch desselben das Gericht über die Sünde vollzogen hat. Denn dass die Worte: ὁ θεός — κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί nur von dem durch Gott im Tode Christi über die Sünde vollzogenen Gericht verstanden werden können, ist durch alle Parallelen von Röm. 3—7 sowie durch Gal. 3, 13 und II. Cor. 5, 21 ausser allen Zweifel gestellt; wogegen die Deutung Ritschl's, nach welcher κατέκρινε und πέμψας sachlich zusammenfallen, die Verurtheilung der Sünde also nicht durch den Tod, sondern durch das Leben Christi geschehen sein soll, einen bei Paulus völlig isolirt stehenden Gedanken ergeben würde. Bei der

allein möglichen Deutung von κατέκρινε liegt darin noch einmal eine Bestätigung dessen, was sich uns völlig übereinstimmend aus sämmtlichen Stellen ergeben hat: dass Paulus den Tod Christi als die von Gott veranstaltete Vollziehung eines Gerichts über die Sünde an dem sündlosen Haupt der Menschheit, sonach als stellvertretenden Sühneakt gedacht hat.

Von der Opferidee, welche Ritschl für die den neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Grundanschauung vom Tode Christi hält, haben wir bei Paulus wenigstens in den bisher besprochenen Hauptstellen nichts finden können. (Die Vergleichung Christi mit dem Passahopfer in I. Cor. 5, 7 wird nicht dogmatisch, sondern nur ethisch verwerthet.) Wohl aber beherrscht dieselbe die Lehrweise des Hebräerbriefes. Um so mehr fragt sich, in welchem Sinn diese Idee hier auf Christi Tod übertragen werde. Da ist nun auffallend, dass gleich die erste Stelle, an welcher der Hebräerbrief seine Lehre von Christi Hohepriesterthum und Opfer einführt, für Ritschl einen Stein des Anstosses bietet. Wenn Hebr. 2, 17 als Zweck des Hohepriesterthums Christi bezeichnet ist: εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, so kann hier natürlich die durch den allgemeinen Sprachgebrauch gesicherte Deutung dieser Worte von der „Sühnung der Sünden des Volks“ nicht wohl bestritten werden. Nun will aber doch Ritschl durch die Untersuchung der alttestamentlichen Opfergesetze die Gewissheit gewonnen haben, dass „die Kombination zwischen Opfer und Versöhnung des göttlichen Zorns, Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde verfehlt“ und bei den neutestamentlichen Schriftstellern, sofern sie ihre Beurtheilung des Opfers Christi nach dem Opferbegriff des alten Testaments eingerichtet haben werden, nicht zu erwarten sei. Dass dieser voraufgestellte Kanon sogleich beim ersten Fall, wo ein neutestamentlicher Schriftsteller die alttestamentliche Opferidee dogmatisch verwerthet (denn das ist in der That Hebr. 2, 17, gleichviel ob man den Brief für vor- oder nachpaulinisch halte), direkt widerlegt wird, das hätte wohl jeden Anderen stutzig gemacht, aber Ritschl ist um Gründe nie verlegen, wo es gilt, seine dogmatischen Thesen zu behaupten. Er erklärt also, der Verfasser des

Hebräerbriefs, als ein des Hebräischen unkundiger Jude, sei hierin nur seinen Autoritäten nachgefolgt, den Verfassern der LXX, welche die falsche Combination in der Formel ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας mit Verwischung alles richtigen Verständnisses vollzogen haben; desshalb sei auf diese Verbindung kein Gewicht zu legen und am wenigsten in ihr der Schlüssel zum Verständniss der Opferidee in der Anwendung auf Christus zu suchen. Aber steht denn wirklich der Gedanke von Hebr. 2, 17 in dem Briefe so isolirt? Wenn auch allerdings die Formel ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας nicht wörtlich wiederkehrt, so ist doch, sollte ich meinen, der Gedanke genau derselbe wie in 9, 14: τὸ αἷμα τοῦ χριστοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und in 9, 28: ὁ χριστὸς ἅπαξ προςενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Auch das weitere Bedenken gegen Ritschl's Beseitigung von Hebr. 2, 17 lässt sich nicht unterdrücken: sollte der Levite Barnabas, welchen Ritschl für den Verfasser des Hebräerbriefs hält, des richtigen Sinnes der Opferinstitution so unkundig gewesen sein, dass er sich durch fremde Autorität (LXX) zu einer falschen Combination hätte verführen lassen? Endlich ist doch auch das nicht eben wahrscheinlich, dass die Uebersetzer der LXX des Hebräischen so unkundig gewesen sein sollten, dass sie sich „mit Verwischung alles richtigen Verständnisses" falscher Combinationen schuldig gemacht hätten. Liegt die Wahrscheinlichkeit nicht ungleich näher, dass das unrichtige Verständniss bei Ritschl stattfinde, dass seine Interpretation des Opferwesens in Folge einer sehr begreiflichen dogmatischen Voreingenommenheit eine irrige sei?

Ritschl's Opfer-Theorie ist in Kürze folgende: die Opferhandlungen dienen nicht zur Bedeckung (כִּפֶּר) der Sünden, sondern der Personen vor dem Angesicht Gottes, welcher in der Kultusstätte gegenwärtig ist. Nur wegen des Abstandes des erhabenen Gottes vom vergänglichen Menschen musste nach alttestamentlicher Vorstellung dessen Nähe eine das Leben vernichtende Wirkung auf die nahenden Menschen üben. Hiergegen müssen diese gedeckt, geschützt werden durch Darbringung der geordneten Gaben.

Die Schutzbedeckung der Opfernden durch die priesterlichen Handlungen vor dem Angesicht Gottes schliesst im Allgemeinen keine Rücksicht auf Sünden derselben ein, sondern nur die Rücksicht darauf, dass sie geschaffene Menschen sind. Die Anwendung der Begriffe: „Versöhnung Gottes, Sühnung der Sünden" auf die Opfer ist verfehlt und richtet nur Verwirrung an. Auch bei den Sünd- und Schuldopfern darf sie nicht geltend gemacht werden. Vielmehr folgt die Vergebung oder die Reinigung bei denselben einfach daraus, dass die solcher Opfer Bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren. Indem durch die reinen Opfergaben und die darauf bezogenen Handlungen der Priester das Nahen der Israeliten vor das Angesicht Gottes vermittelt wird, werden dieselben ebenso der Bundesgnade Gottes versichert, als sie vor der vernichtenden Wirkung geschützt werden, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht. Diese Seite der Vorstellung von Gott darf aber mit der Vorstellung von seinem Zorn nicht vermischt werden, obgleich die gleiche Wirkung in dem einen wie in dem andern Fall angenommen wird. Denn die Bedingungen, welche hiezu mitwirken, sind verschieden. Aus der Erhabenheit Gottes an sich folgt die Vernichtung der Menschen, welche vor das Angesicht Gottes treten, als vergänglicher Wesen, wenn ihnen nicht durch göttliche Gnade das Leben erhalten wird. Aus dem Zorn Gottes folgt die Vernichtung der bundbrüchigen Menschen, weil sie sich mit der Bundesgnade Gottes in Widerspruch setzen. Die Bedeckung der Bundesgenossen Gottes durch die Opferhandlungen nimmt die Rücksicht, dass der Bundesgott immer die erhabene Macht ist, welche ohne die besonderen Gnadenabsichten und entsprechenden bundesmässigen Einrichtungen den Menschen überhaupt verderblich sein würde, die unberufen in ihre Nähe kommen. Die Lebensvernichtung durch den Zorn Gottes trifft hingegen diejenigen, welche sich von ihrer Bundespflicht gegen den gnädigen Gott und dadurch von demselben entfernen, welche also ihren göttlichen Beruf verunehren. Es würde also ein grober Fehler sein,

wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorn bezöge. Denn nicht der Zorn, sondern die Gnade Gottes ist der Grund des bestehenden Bundesverhältnisses; und wenn auch die Erhabenheit und Heiligkeit des wahren Gottes sich gegen die bundbrüchigen Israeliten als Zorn kundgeben konnte, so bedeutet derselbe nur eine besondere Folge der israelitischen Gottesidee unter den bestimmten Bedingungen der besonderen Bundschliessung, nicht aber ein Attribut, welches dem Inhalt und Umfang der Erhabenheit Gottes an sich gleich zu setzen wäre.

Diese Theorie hat Riehm in dem Osterprogramm für 1876 über den „Begriff der Sühne im alten Testament" so eingehend und einleuchtend beurtheilt, dass ich mich darauf beschränken kann, seine Haupteinwände hier zu erwähnen, im Uebrigen auf die von ihm gegebene Begründung verweisend. Er findet den Fehler Ritschl's 1) in der mangelnden ethischen Begründung der Opfer: dass dieselben ohne Rücksicht auf menschliche Sünde und göttliche Heiligkeit nur zur Deckung des vergänglichen Menschen vor der, gleich einer Naturmacht, Vernichtung drohenden Gegenwart Gottes dienen sollen, das widerspricht dem ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion wie der ausdrücklichen Zweckbeziehung mindestens der Sünd- und Schuldopfer, in welchen das Thier als Deckungsmittel für den Sünder dem vernichtenden Strafeifer Gottes hingegeben wird. 2) Noch bedenklicher ist, dass Ritschl die gottesdienstliche Verwendung des Begriffs כִּפֶּר von der aussergottesdienstlichen, deren ethischer Gehalt unverkennbar ist, völlig losgerissen hat, während beide trotz des vorhandenen Unterschieds doch durch die wesentliche Gleichartigkeit des Sprachgebrauchs nicht blos, sondern auch der Vorstellungsweise verknüpft sind. „Auch in der Gottesdienstordnung hat jener Begriff ethisch-religiösen Charakter, ist ihm die Beziehung auf Sünde und auf die Gegenwirkung der Heiligkeit oder des Strafeifers Gottes gegen die Sünde wesentlich; auch in ihr kommt die sündenvergebende Gnade Gottes nicht einseitig zur Offenbarung und Wirksamkeit: vielmehr ist es eben die Sühne,

als Bedingung des Empfanges der Sündenvergebung, in welcher auch der Gegensatz des Heiligen wider alle Sündenunreinheit, sein Strafeifer, seine Gegenwirkung wider jene Antastung seiner Rechtsordnung sich kund gibt. Was die gottesdienstliche Sühne nöthig macht, ist freilich nicht die Bundbrüchigkeit, wohl aber die Sünde, sei es Sündhaftigkeit im Allgemeinen, sei es einzelne schwerere Sündenunreinheit oder Rechtsverletzung, die noch unter den Gesichtspunkt der Verirrung fällt, und die dadurch herausgeforderte Gegenwirkung des seine Heiligkeit oder auch seine Rechtsordnung wahrenden Gottes. Die gottesdienstliche Sühne bewirkt allerdings nicht Zurückwendung des vernichtenden Gotteszorns; nur mittelbarer Weise ist sie auch Schutz vor ihm, sofern sie gegen die Möglichkeit sichert, dass er entbrenne; aber doch erfolgt durch sie eine objective Aenderung des gestört gewesenen Verhältnisses zu Gott, und zwar auch für Gott selbst. Wie ferner in Fällen der Bundbrüchigkeit die Vergebung und Aufhebung der Strafe in der Regel erst eintritt, nachdem Gottes vernichtender Zorn die Schuldigen in grösserem oder geringerem Umfang getroffen hat; wie ferner Blutschuld nach Gottes Rechtsordnung durch die an dem Schuldigen vollstreckte Todesstrafe, und falls dies nicht möglich ist, nach Gottes Gnadenordnung wenigstens nicht ohne den Vollzug einer poena vicaria (an einem Opferthier) für Land und Volk gesühnt wird, so fehlt auch der gottesdienstlichen Sühne auf ihren Höhepunkten keineswegs ein stellvertretendes Erleiden des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit".

Damit ist denn auch die von Ritschl so energisch verworfene Formel der LXX und des Hebräerbriefes: *ἱλάσκεσθαι* (*ἐξιλάσκεσθαι*) *τὰς ἁμαρτίας* nebst der deutschen Uebersetzung: „die Sünden sühnen" als berechtigt und im eigensten Gedankenkreis des alten Testaments wurzelnd nachgewiesen. Der Versuch Ritschl's, durch künstliche Deutung des alttestamentlichen Opferwesens den Sühnebegriff aus der biblischen Religion alten und neuen Testaments wegzuschaffen, scheitert dort wie hier an einer unbefangenen und pünktlichen Exegese. Ebensowenig kann aber auch der gleich-

artige Versuch gelingen, die dem Sühnebegriff entsprechende Seite des biblischen Gottesbegriffs zurückzustellen und umzudeuten. Es sind die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit, um welche es sich hierbei handelt.

II.

Die Heiligkeit Gottes versteht Ritschl als seine Einzigkeit, schöpferische Lebendigkeit, übersinnliche Erhabenheit, lässt aber zugleich die Funktionen der Güte, Barmherzigkeit, Heilshilfe in ihr „ursprünglich eingeschlossen" sein, weshalb dann im neuen Testament die Liebe als die neue Einheit für diese Funktionen an die Stelle der Heiligkeit getreten sei. Dass diese (an Diestel's Vorgang sich anschliessende) Verknüpfung heterogener Momente dem biblischen Begriff der Heiligkeit fremd ist, hat Baudissin („Studien zur semitischen Religionsgeschichte") klar erwiesen. So wenig ist die Heiligkeit Gottes mit herablassender Güte und Gnade identisch, dass sie vielmehr als Motiv der Furcht erscheint. Nicht in der Heiligkeit Gottes ist sein Bundesverhältniss zu Israel begründet, sondern als der Heilige, der einzigartig Erhabene und furchtbar Gewaltige, der er ist, hat er dennoch zugleich mit Israel sich in ein solches Bundesverhältniss gesetzt, vermöge dessen Israel diesen erhabenen Gott als seinen Gott weiss. Je höher der Gott, desto höher fühlt sein Eigenthumsvolk sich durch das Bundesverhältniss mit ihm gehoben. Gerade bei Jesaia und Deuterojesaia, welche mit Vorliebe Jahve als den „Heiligen Israels" bezeichnen, ist es überall die einzigartige Grösse und Macht Gottes, welche in diesem Ausdruck liegt, der auch mit dem andern: „der Starke Jakobs" wechselt. Um dieser seiner einzigartigen Grösse und Macht willen kann er der Erlöser Israels werden, ist er Gegenstand seines Vertrauens und Rühmens. Auch in Jes. 57, 15 ist das Heiligsein nicht das Motiv der Herablassung Gottes zu den Zerschlagenen und Geistgebeugten, sondern das Verhältniss ist vielmehr ein gegensätzliches: obgleich er als der Heilige hoch und erhaben ist, lässt er sich doch herab und ist also diese Herablassung um so dankbarer und

demüthiger anzuerkennen. Damit also, dass die Funktionen der Güte und Barmherzigkeit ursprünglich in den Begriff der Heiligkeit eingeschlossen seien, ist's entschieden nichts. Doch nicht blos in dieser Einschliessung eines nicht hergehörigen Moments, sondern auch und zumeist in der Ausschliessung gerade des wesentlich hergehörigen Moments liegt der Hauptfehler der Ritschl'schen Fassung des Heiligkeitsbegriffs. Die „furchtbare Erhabenheit“, die „verzehrende Majestät“, welche allerdings die physische Grunbbedeutung des hebräischen Begriffs der Heiligkeit Gottes bildet, wird in der prophetischen Ethisirung des Gottesgedankens die fruchtbare Wurzel jener unvergleichlichen sittlichen Erhabenheit, welche nicht blos Reinheit vom Bösen, sondern furchtbare Reaktion, glühender Hass und Zorn gegen dasselbe ist. Hierin liegt das wesentliche, das kardinale Merkmal des alttestamentlichen Gottesbegriffs und — setzen wir gleich hinzu — diejenige Seite desselben, welche auch für das neue Testament die feststehende Grundlage bleibt, die keineswegs durch die Liebe „ersetzt“ wird. Ritschl verfährt in diesem Stück mit einer wahrhaft unheimlichen Kunst, um das ihm Unbequeme bei Seite zu schaffen. Er lässt, wie wir eben vorhin bei seiner Opfertheorie sahen, das Moment der physischen Erhabenheit und lebenvernichtenden Unnahbarkeit im heiligen Wesen des alttestamentlichen Gottes bestehen, also eben jene elementare, der semitischen Naturreligion entstammende Seite des hebräischen Gottesgedankens, von welcher selbstverständlich nicht zu besorgen ist, dass sie irgendwelchen Einfluss auf die christliche Gotteslehre üben könnte. Sodann lässt er in diesem physischen Heiligkeitsbegriff auch noch die ethischen „Funktionen der Güte und Barmherzigkeit“ eingeschlossen sein, welche zwar selbstverständlich wesentliche Attribute des biblischen Gottesbegriffs sind, von welchen aber nur nicht einzusehen ist, wie sie in jenem physischen Heiligkeitsbegriff „eingeschlossen“ sein sollen, dem sie doch so gänzlich ungleichartig sind, dass man sie eher für dessen Gegentheil halten möchte. Ritschl verbindet also zwar mit der physischen und als solcher für das Christenthum nicht mehr massgebenden Grundbedeutung des Heiligkeits-Begriffs ein

ethisches und für das Christenthum massgebendes, aber zu jener Grundbedeutung schlechterdings nicht passendes Merkmal. Hingegen gerade dasjenige ethische Merkmal, welches zu der Grundbedeutung auf's beste passt und auf's natürlichste aus ihr sich erklärt, das Merkmal, von welchem Propheten und Psalmen allenthalben voll sind, das Merkmal, welches auch in der Gotteslehre des neuen Testaments überall die, sei es ausgesprochene, sei es stillschweigende Voraussetzung alles Uebrigen bildet: den Hass, die richtende und strafende Reaktion gegen die Sünde, das hat Ritschl in seinen Begriff der Heiligkeit Gottes nicht aufgenommen. Stellen wie Ps. 15. 11. 5. Jos. 24, 19. Habak. 1, 12 f. Jes. 5, 16. 6, 3 ff. haben für ihn kein Gewicht!

Um so grösseres Gewicht hat aber Jes. 5, 16 für uns, da wir hierin das klassische Zeugniss dafür sehen, dass der Begriff der Gerechtigkeit Gottes mit dem der Heiligkeit im eben besprochenen Sinn unlöslich zusammenhängt. Ritschl versteht, wie schon bei Röm. 3, 25 bemerkt wurde, unter der Gerechtigkeit Gottes das dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren, welches von Gnade nicht unterschieden sei, oder: die Folgerichtigkeit, mit welcher Gott das bundestreue Volk seiner Besserung entgegenführt; an vergeltende und besonders strafende Gerechtigkeit soll dabei überall nicht zu denken sein. Nun ist zwar keineswegs zu bestreiten, dass es höchst einseitig wäre, die göttliche Gerechtigkeit nur als Strafgerechtigkeit zu denken, dass sie vielmehr in zahlreichen Stellen in einem von der Gnade wenig unterschiedenen Sinn gebraucht ist. Allein es begegnet Ritschl hier, wie öfters, dass er in berechtigter Polemik gegen eine einseitige Auffassung der traditionellen Theologie in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfällt und den eigentlichen Grundbegriff übersieht, der je nach den Umständen verschiedene Anwendung erfährt. Dieser Grundbegriff ist unzweideutig enthalten in Jes. 5, 16: „Erhaben erweist sich Jahve Zebaoth im Gericht und der heilige Gott erweist sich heilig in Gerechtigkeit". Gerechtigkeit ist hiernach einfach die Erweisung des heiligen Wesens Gottes in seiner richterlichen Thätigkeit. Diese aber ist allerdings strafende Vergeltung

gegenüber dem Uebermuth der Stolzen und Sünder (wovon im Zusammenhang der Stelle die Rede war), aber sie ist eben damit zugleich eine Herstellung des Rechts zu Gunsten der Frommen und Gerechten, für diese also natürlich nicht Gegenstand der Furcht, sondern der Hoffnung, der Zuversicht und des Trostes. So klar, wie nur möglich, ist diese Doppelseitigkeit der göttlichen Gerechtigkeit je nach menschlichem Verhalten ausgedrückt in Ps. 18, 26: „Gegen den Guten bist du gütig, gegen den Redlichen redlich, gegen den Reinen bist du rein, aber gegen den Falschen bist du falsch (verkehrt); denn Elenden hilfst du und stolze Augen demüthigst du“. Eben die Selbstbehauptuug der unveränderlichen Heiligkeit Gottes ist es, welche sich als Uebung der Gerechtigkeit verschieden äussert gegenüber dem verschiedenen und veränderlichen Verhalten der Menschen. Natürlich folgt aus diesem Grundbegriff der Gerechtigkeit auch die treue Erfüllung der Bundesverheissungen oder das folgerechte Verfahren zum Heil des treuen Bundesvolks. Aber dieses besondere Moment zum ganzen Inhalt des Begriffs zu machen, ist entschieden eine Einseitigkeit, welche zu einer folgenreichen Verschiebung der biblischen Denkweise führt. Ich kann überhaupt nicht finden, dass bei Propheten und Psalmdichtern die göttliche Gerechtigkeit immer nur in direkter Beziehung auf das Bundesverhältniss Gottes zum Volk Israel und in Unterordnung unter den Bundeszweck desselben vorkäme. In den Psalmen handelt es sich vielmehr meistens um individuelle Erlebnisse der Frommen und diese appelliren an die Gerechtigkeit Gottes als das vom heiligen Willen desselben sicher zu erwartende richtige Verfahren entsprechend der menschlichen Würdigkeit; das Bundesverhältniss Gottes zum Volk kommt hierbei nicht in Betracht. Und was die Propheten betrifft, so ist es gerade die hervorragende Eigenthümlichkeit der grössten unter ihnen, dass sie gegenüber dem auf das Bundesverhältniss vertrauenden Volk mit scharfer Entschiedenheit auf die Gerechtigkeit Gottes als die höhere Norm hinweisen, welche Recht und Gericht ebensogut gegen Israel als gegen die Heidenvölker ausüben und unter Umständen das Bundesvolk als Ganzes fallen lassen werde. Ich kann nicht umhin, hierbei einige treffliche Sätze

von Wellhausen anzuführen, in welchen der prophetische Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in ziemlich anderem und, wie mir scheint, richtigerem Lichte erscheint als in Ritschl's Auffassung: „Die Propheten konnten es fassen, dass Jahve das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst war er ihnen der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur insofern, als Israel seinen Gerechtigkeitsansprüchen genügte; sie kehrten also die hergebrachte Anordnung der beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wurde Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu kollidiren und an ihr zu scheitern; die Herrschaft des Rechts reichte noch weiter als die der Assyrer. Die Moral sprengte, in Folge eines geschichtlichen Anlasses, die Schranken des engen Glaubens, in dem sie aufgewachsen war, und führte den Fortschritt der Gotteserkenntniss herbei: Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt. Von da aus scheint nun die Prärogative Israels hinfällig zu werden, und Amos, der das Neue am schroffsten und rücksichtslosesten ausspricht, streift bisweilen hart daran, sie zu bestreiten. Er macht aus der Existenz des Volks keinen Glaubenssatz, ja er wagt es zu sagen: seid ihr Kinder Israel mir nicht wie die Mohren, spricht Jahve, habe ich nicht Israel aus Aegypten geführt und die Philister aus Kaphthor und die Syrer aus Kir? Indessen das besondere Verhältniss Jahves zu Israel war doch wirklich da und die Propheten waren die letzten, es zu leugnen. Sie machten das Verhältniss nur aus einem natürlichen zu einem (sittlich) bedingten".

Mit der fortschreitenden Individualisirung des religiösen Verhältnisses im nachexilischen Judenthum hing es zusammen, dass der Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen und Weisheitsbüchern nicht mehr auf die Schicksale des Volks, sondern auf die der Einzelnen bezogen wurde, und dass dann der hier unvermeidlich auftretende Widerspruch der Erfahrung zuletzt zu dem Postulat einer jenseitigen Vergeltung führte. Aber der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes selbst blieb dabei doch immer wesentlich der-

selbe, der er schon bei den Propheten gewesen. Er blieb es auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern. Vergeblich bemüht sich Ritschl, bei Paulus den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in seinem Sinn zu drehen. Bei Röm. 2, 5 f. versucht er dieses auf dreifache Weise: zuerst (S. 115, Bd. II, 1. Aufl.) dadurch, dass er die δικαιοκρισία von der ὀργή scheidet, letztere nur auf die Ungerechten, erstere aber auf die Heilsvollendung der Gerechten bezieht; sodann (S. 155) dadurch, dass er den Satz, Gott vergelte jedem nach seinen Werken, als den Grundsatz der pharisäischen Weltanschauung bezeichnet, welcher der christlichen Welt- und Heilsanschauung widerspreche; endlich (S. 314) dadurch, dass er den Apostel diesen Grundsatz der gemein jüdischen Weltanschauung nur dialektisch oder hypothetisch behaupten lässt, um seine Geltung zu widerlegen. Wäre das wirklich die Meinung des Paulus in Röm. 2, 5 f. gewesen, so hätte er sich jedenfalls sehr undeutlich ausgedrückt, denn kein unbefangener Leser dieser Stelle wird den Eindruck gewinnen, dass hier der Apostel nur eine fremde Ansicht ausspreche, mit welcher es ihm selbst nicht ernst wäre, die er vielmehr widerlegen wolle. Ueberdies haben wir aber schon oben gesehen, dass auch in Röm. 3, 25 von einer Gerechtigkeit Gottes die Rede ist, welche durch Uebersehen (Nichtahnden) der Sünden compromittirt erscheint und daher zu ihrem Erweis der Aufstellung des Sühnemittels in Christi Tod bedurfte; eine solche Gerechtigkeit ist doch wohl nicht identisch mit Gnade.

Dazu kommen endlich alle die Stellen, welche vom „Zorn Gottes“ handeln. Um diese unschädlich zu machen, behauptet Ritschl zunächst, dass der Zorn Gottes nichts mit dessen Gerechtigkeit zu thun habe, sondern mit der Heiligkeit zusammenhänge; da nun diese im neuen Testament nach Ritschl nicht mehr gilt, sondern durch die Liebe ersetzt ist, so sollte eigentlich hier überhaupt nicht mehr vom Zorn Gottes die Rede sein können. Da nun aber doch thatsächlich auch hier oft vom Zorn Gottes geredet wird, so hilft sich Ritschl noch mit einem weiteren Ausweg. Er behauptet, wie man es angreifen möge, gelinge es nicht, den Zornaffekt unter den im alten Testament hervortretenden

Merkmalen mit dem Begriff des absolut guten Willens in Einklang zu setzen. Diese Vorstellung gehöre aber auch wirklich nur dem partikularen Gesichtskreis der alttestamentlichen Religion an; die Apostel setzen sie nicht fort, sondern gehen ihr aus dem Wege; denn sie verwenden diese Vorstellung nicht mehr zur Beurtheilung gegenwärtiger Erscheinungen, sondern nur noch in eschatologischer Beziehung. In der eschatologischen Anwendung aber bedeute der Zorn Gottes „die in dem vorausgehenden Willensentschluss begründete endgültige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben", oder „die endgültige Willensentscheidung Gottes gegen die Widersacher seines Heilsrathschlusses oder seiner sittlichen Weltordnung, welche sich in diese Ordnung definitiv nicht eingliedern lassen wollen". Der Beweis, dass die Vorstellung des Zornes Gottes im neuen Testament nur in diesem eschatologischen Sinn vorkomme, ist ohne starke exegetische Willkür nicht zu führen. Röm. 1, 18 ff. ist aufs unzweideutigste von einer solchen Offenbarung des Zornes Gottes die Rede, welche in der fortschreitenden religiösen und sittlichen Depravation des Heidenthums sich geschichtlich theils schon vollzogen hat, theils unter den Augen der Leser zu vollziehen noch immer fortfährt. Es ist eine nichtige Ausrede, wenn Ritschl behauptet, dass die Zornoffenbarung noch nicht in diesem Bild wachsender heidnischer Depravation, sondern erst in 2, 5—8 beschrieben werde, also auch in 1, 18 eschatologisch gemeint sei, wie denn auch die Worte ἀπ' οὐρανοῦ „die Erscheinung des Endgerichts verständlich genug den Lesern vor Augen rücken"! Auch in I. Thess. 2, 16: ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος weist der Autor auf ein bereits in der Gegenwart angebrochenes Zorngericht hin, welches durch εἰς τέλος nur als bis zum Ende anhaltend bezeichnet werden soll. In Röm. 5, 9 f. hat die christliche Hoffnung auf Rettung vor dem zukünftigen Zorngericht zur Folie die Erinnerung an ihren früheren Zustand als ἐχθροὶ ὄντες; da wir nun oben gesehen haben, dass dieses ἐχθροί passivisch verstanden werden muss, so ist damit gesagt, dass die Christen früher unter dem Zorn

Gottes gestanden haben und nur durch die Versöhnung in Christus von ihm befreit worden sind, so dass sie jetzt sich nicht mehr vor seinem Gericht zu fürchten haben. Ganz derselbe Gedanke liegt in Eph. 2, 3: ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί, d. h. die Christen waren in ihrem natürlichen oder vorchristlichen Zustand in derselben Lage wie die nichtchristliche Menschheit überhaupt, nämlich als wirkliche Gegenstände des göttlichen Zornes; Ritschl's Erklärung: wir hatten bei fortdauernder Gemeinschaft mit der übrigen ausserchristlichen Welt die sichere Aussicht, eventuell — nämlich bei definitivem Widerstreben gegen die Heilsordnung — Gegenstände des Zorns künftig zu werden, ist doch gar zu unnatürlich. Am auffallendsten ist die Willkür bei Ritschl's Deutung von Joh. 3, 36: ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Er bezeichnet es als eine „triviale Bemerkung", dass das, was bleibt, schon vorher da ist, und beruft sich dagegen auf zwei analoge Fälle: wenn Joh. 6, 56 von dem Jesu Fleisch und Blut Geniessenden gesagt werde, dass er in Jesu bleibe, so setze das nicht voraus, dass diese Gemeinschaft schon vor dem bezeichneten Akt stattgefunden habe, und in 9, 41: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει sei von der qualificirten Sünde des Unglaubens die Rede, welche erst mit dem Akte des Ungehorsams beginne und nicht schon als vorher vorhanden gesetzt werde. Vielmehr aber beweisen diese beiden Analogieen gegen Ritschl; denn die Jünger sind ja doch schon vor dem Abendmahle gewiss in der Gemeinschaft Jesu, und die Pharisäer hatten schon bisher sich als so ungläubig bewiesen, dass sie bereits 8, 45 als Kinder des Teufels bezeichnet worden waren. Sonach wird dem μένειν auch in 3, 36 sein „trivialer" Sinn zu belassen und daraus zu folgern sein, dass nach Johannes wie nach Paulus der göttliche Zorn nicht blos eschatologisch gemeint, sondern der Ausdruck der feindlichen Willensrichtung Gottes ist, wie sie als gleichzeitiges Correlat dem Schuldbewusstsein des gottwidrigen Menschen entspricht.

Ritschl's Behauptung, dass es nicht gelinge, den Zornaffekt unter den im alten Testament hervortretenden Merkmalen in Einklang zu setzen mit dem Begriff des absolut

guten Willens und dass daher jene Vorstellung nur dem partikulären Gesichtskreis der alttestamentlichen Religion angehöre, ist ein dogmatischer Satz, dessen Beurtheilung eigentlich nicht mehr in den Bereich dieser exegetischen Untersuchung fällt; denn selbst, wenn er richtig wäre, würde dies noch entfernt kein Recht geben zur willkürlichen Umdeutung der betreffenden neutestamentlichen Stellen. Uebrigens will ich mir hierüber noch folgende Bemerkungen erlauben, welche natürlich die dogmatische Frage nicht erschöpfen, sondern nur orientirende Gesichtspunkte andeuten wollen. Es ist als richtig anzuerkennen, dass die Vorstellung des göttlichen Zorns im alten Testament oft in stark anthropopathischer Weise vorkommt, welche sich mit reinerem Gottesbegriff nicht mehr verträgt; es beruht dies theils auf der auch im Heiligkeitsbegriff noch erkennbaren Naturgrundlage des hebräischen Gottesglaubens, theils auf der dieser Religionsstufe noch natürlichen Gewohnheit, das religiöse Verhältniss nach Maassgabe des äusseren Ergehens in Erfahrungen von Glück und Unglück zu schätzen. Allein schon aus der prophetischen Ethisirung des Gottesbegriffs folgte auch die Reinigung jener Vorstellung: die sinnlich pathologische Seite verschwand oder trat doch zurück hinter dem sittlichen Gedanken der energischen Bethätigung des heiligen, die Sünde hassenden Gotteswillens; dass hierbei die Form des Affekts (was „Zorn" allerdings immer ist) auch ferner beibehalten wurde, war keine Trübung dieses sittlich-religiösen Gedankens, sondern der naturgemässe Ausdruck der Ueberzeugung, dass Gottes richtendes Verhalten zum Bösen nicht die blosse Ausführung eines Gesetzes sei, zu welchem er selbst sich, wie etwa ein menschlicher Richter zum Strafgesetz, das er anzuwenden hat, für seine Person indifferent verhielte, sondern dass es eine Nothwendigkeit seines eigensten Wesens sei, gegen das Böse als das seinem Wesen widersprechende sich richtend zu verhalten und durch diese Reaktion sein heiliges Wesen zu behaupten; es liegt also gerade in dieser (freilich analogisch-bildlichen) Redeweise vom Zornaffekt Gottes der tiefwahre Gedanke von der Wesenseinheit Gottes mit dem Gesetz des Guten,

mit der sittlichen Weltordnung. In diesem Sinn behauptet jener Gedanke seine volle Geltung durch die ganze, auch neutestamentliche Schrift hindurch. Gleichwohl besteht noch ein Unterschied in der Verwendung desselben zwischen altem und neuem Bund. Die der alten Religionsstufe entsprechende Gewohnheit, die äusseren Lebensgeschicke als Gradmesser für die jeweilige Temperatur des göttlichen Willens zu betrachten, führte nothwendig dahin, dass der Fromme unter dem Druck widrigen Geschicks in peinliche Unsicherheit über den Stand seines religiösen Verhältnisses gerieth: das Unglück schien auf göttliche Ungnade oder Zorn zu deuten, für welchen doch im sittlichen Selbstbewusstsein der zureichende Grund, das correlate Schuldbewusstsein nicht zu finden war. Daher das Problem des Vergeltungsglaubens oder der Theodicee, welches die religiösen Denker vom Exil an nicht mehr zur Ruhe kommen liess. Nur die Wenigsten erhoben sich zu jener Sicherheit des religiösen Selbstgefühls, dass sie kraft der innerlichen Erfahrung der persönlichen Gottverbundenheit über die äusseren Geschicke hinwegzusehen und in diesen also nicht mehr ein Zeichen göttlichen Zorns, mindestens nicht für den leidenden Frommen selbst, zu erblicken vermochten. Solche Höhepunkte einer auf unmittelbare innere Erfahrung gestützten religiösen Selbstgewissheit, wie sie in Ps. 73 und in anderer aber ähnlicher Art auch Jes. 53 vorliegen, waren im alten Bund nur seltene Ausnahmen, im neuen wurden sie die principielle Höhenlage des religiösen Bewusstseins der Gemeinde. Es war der ungeheure Fortschritt, dass nicht mehr das äussere, sondern nur noch das innere Erleben zur Basis des religiösen Selbstbewusstseins, zum Maassstab der Schätzung der correlaten göttlichen Willensrichtung gemacht wurde. Allein daraus, dass im neuen Testament der Maassstab für die Beurtheilung des religiösen Verhältnisses ein anderer, innerlicher geworden ist, folgt doch keineswegs, dass nun darum jener negative Pol der göttlichen Willensrichtung, welcher dem Schuldbewusstsein entspricht und in der Vorstellung des göttlichen Zorns seinen Ausdruck erhält, jetzt einfach in Wegfall kommen müsste. Zorn und Liebe sind

die beiden Aussagen von Gott, welche ihren Grund und ihr Recht gleichmässig darin haben, dass sie das objective Correlat zu den zwei Seiten des religiösen Selbstbewusstseins sind, zu seiner Entzweiung mit Gott in Sünde und Schuld und seiner Gemeinschaft mit Gott in Gehorsam und Vertrauen. Sollte denn nun blos die eine von diesen beiden objectiven theologischen Aussagen reale Wahrheit enthalten und die andere blos Schein und Irrthum sein? Eine solche Annahme hätte in der That nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn zugleich angenommen würde, dass auch von den beiden correlaten menschlichen Bewusstseinszuständen blos der eine reale Wahrheit hätte und der andere nicht, wenn also blos das religiöse Friedensbewusstsein eine Wirklichkeit, das Sünden- und Schuldbewusstsein aber eine blosse subjective Selbsttäuschung, eine Illusion wäre. Hier liegt in der That der entscheidende Punkt; die Frage nach dem Verhältniss von Zorn und Liebe in Gott läuft hinaus auf die Frage nach dem Verhältniss des menschlichen Bewusstseins der Sünde und der Gnade (Versöhnung, Rechtfertigung, Kindschaft). Wir müssen also die Prüfung der Schriftgemässheit von Ritschl's Lehre auch noch hierauf ausdehnen. Fallen hierbei die Ergebnisse nicht günstiger aus als im Bisherigen, so wird soviel mindestens konstatirt sein, dass der Anspruch dieser Theologie auf alleiniges Verständniss des Christenthums auf starker Selbsttäuschung beruht.

III.

Dass Ritschl gegen die augustinisch-lutherische Erbsündenlehre polemisirt, kann ich ihm nicht verdenken. Dieselbe leidet auch nach meiner Ueberzeugung an starken Uebertreibungen, welche sich weder aus den Aussagen der h. Schrift noch aus den Thatsachen der Erfahrung bewähren lassen. Aber es begegnet ihm hier wieder einmal, dass er im Eifer der Polemik gegen eine Einseitigkeit der traditionellen Theologie in das entgegengesetzte Extrem verfällt und sich dabei von Schrift und Erfahrung noch weiter entfernt als die von ihm bekämpften Gegner. Weil er die altkirchliche

(denn wer vertritt sie wohl heute noch unverändert und rückhaltslos?) Erbsündenlehre mit Recht, wie ich glaube, für verfehlt hält, will er gar nichts Berechtigtes an ihr gelten lassen, will auch nichts wissen von einem natürlichen, den Sündenhandlungen vorauszusetzenden sündigen Hang (im Zwingli'schen und Kant'schen Sinn), sondern setzt an die Stelle dieses Begriffs den ganz andersartigen der Gesammtsünde der Menschheit oder des „Reichs der Sünde“ als der Gesammtheit der sündigen Handlungen der Einzelnen in ihrer Wechselwirkung mit einander. Die aktiven Sünden sollen, meint er, schon darum nicht als Erscheinungen der Erbsünde in jedem Einzelnen zu denken sein, weil diese Betrachtung der Dinge im Schema von Wesen und Erscheinung oberflächlich sei; der Wille habe an den einzelnen Handlungen, die auf ihn zurückgeführt werden, nicht Erscheinungen, welche dasein oder fehlen können, ohne das Wesen zu verändern, sondern durch die Handlungen, je nachdem sie gerichtet sind, erwerbe sich der Wille seine Art und entwickle sich zum Charakter. Nur bei dieser dem Begriff der Erbsünde gerade entgegengesetzten Auffassung sei die Verantwortlichkeit für das Böse festzustellen, sei Erziehung möglich, und lassen sich Stufenunterschiede des Bösen in den Einzelnen annehmen, was aus praktischen Rücksichten unentbehrlich sei. Durch alle Anschauungskreise des neuen Testaments ziehe sich nämlich die Ansicht von dem abgestuften Werth der Sünde hindurch, dass die Sünde, sofern sie vergeben oder durch Sinnesänderung unwirksam gemacht werden kann, von derjenigen zu unterscheiden sei, welche in der Form der endgültigen Entscheidung wider das christliche Heil oder in der Form der unverbesserlichen Selbstsucht vollendet wird. Näher sei jene erste Stufe als die Sünde der Unwissenheit zu beurtheilen. Diese sei schon bei den Kindern ein sehr bedeutsamer Faktor für die Entstehung und Entwicklung der Sünde. Denn die Kinder seien weder mit Erkenntniss des Guten, noch aber auch mit einem gegen dasselbe gerichteten Hang ausgerüstet. Sondern es sei vorauszusetzen, dass im Kinde der allgemeine, jedoch noch unbestimmte Trieb zum Guten vorhanden sei, nur noch ohne Ein-

sicht in dasselbe und ohne Erprobung an den besonderen Lebensverhältnissen. Die Unwissenheit sei unter diesen Umständen die wesentliche Bedingung der Conflicte des Willens mit der Ordnung der Gesellschaft als der Regel des Guten. Die Unwissenheit sei auch die Bedingung, freilich nicht der zureichende Grund für die Befestigung des Willens in der Sünde, denn der Wille und die Erkenntniss seien nicht durchaus an einander messbar. Diese Distinction zwischen Unwissenheits- und definitiver Sünde gehöre der religiösen Betrachtungsweise an und stehe in Congruenz mit dem leitenden Begriff von Gott. Denn sofern die Menschen als Sünder im Einzelnen und in der Gesammtheit Objecte der aus der Liebe Gottes möglichen Erlösung und Versöhnung seien, werde ihre Sünde von Gott als die relative Stufe der Unwissenheit beurtheilt (oder: nicht definitiv als zornwürdig geachtet). Dementsprechend sei auch für uns der individuelle und gesammte Sündenzustand, sofern er die Erlösungsfähigkeit nicht ausschliesse, auf Unwissenheit anzusehen. Man könne freilich nicht umhin, sich Rechenschaft darüber zu geben, dass unter diesen Gesichtspunkt auch solche Sünde falle, welche sich dem menschlichen Urtheil als ein sehr befestigter Habitus von Verstockung darstelle; wenn man aber seinen guten Glauben feststellen solle, dass solche Menschen für Gott nicht als unrettbar gelten, so schiebe sich das Urtheil ein, dass der Gesammtzustand der Unwissenheit obwalte. Ob es aber solche Menschen gebe, bei welchen die Sünde zur endgültigen Entscheidung wider Gott und die Ordnung des Guten sich vollende, und wer sie seien, das unterliege weder unserem praktischen Urtheil noch unserer theoretischen Erkenntniss.

Es ist nicht zu bestreiten, dass diese Ansicht von der Sünde in Congruenz steht mit Ritschl's Begriff von Gott. Da sich uns nun oben ergeben hat, wie wenig dieser den biblischen Aussagen über die Heiligkeit, Gerechtigkeit und den Zorn Gottes entspricht, so fällt unter dasselbe Urtheil auch seine Lehre von der Sünde. Eine Vergleichung derselben mit den Schriftaussagen wird jenes bestätigen. Zwar bei Röm. 5, 12 ff., mit welcher Stelle sich Ritschl am ein-

gehendsten auseinandersetzt, wird zuzugeben sein, dass hier nicht eigentlich Erbsünde gelehrt sei, sondern nur allgemeine Herrschaft der Sünde und — auf Grund göttlichen Strafurtheils über Adams Sünde — zugleich Herrschaft des Todes über die gesammte Menschheit. Aber um so schwerer fallen, wie auch Ritschl selbst gefühlt zu haben scheint, Röm. 7 und 1 gegen ihn in's Gewicht. Es ist nicht richtig, was Ritschl bemerkt, dass Paulus keinen anderen Grund für die Allgemeinheit der Sünde darbiete, als das Sündigen aller Einzelnen, „denn der sündige Hang, welchen er in sich als vorhanden entdeckt hat, indem das Verbot ihn zur ersten bewussten Thatsünde gereizt hat (Röm. 7, 7—11), wird von ihm selbst nicht als angeerbt bezeichnet und kann gemäss unseren Erfahrungen an Kindern mit Fug und Recht als etwas Erworbenes verstanden werden“ (III, 306 I. A). Dieser Satz Ritschl's, aus welchem man unschwer eine leise Ironie über den Entdecker des sündigen Hangs heraushört, beruht auf oberflächlichem Verständniss der paulinischen Ausführungen. Von „angeerbt sein“ des sündigen Hangs spricht Paulus freilich nicht, sondern er setzt ihn als eine ursprünglich in Jedem gegebene Thatsache voraus, ohne zu fragen, woher sie zu erklären sei. So viel aber ist zweifellos klar, dass er diesen Hang nicht als „etwas Erworbenes“, als Erzeugniss „aus der ungehemmten Wiederholung selbstsüchtiger Willensbestimmungen“ verstanden wissen will, sondern dass er umgekehrt in ihm die Wurzel findet aller sündigen Begierden und Handlungen; denn wenn Paulus sagt, dass die Sünde durch das Gebot lebendig geworden sei und den Impuls zum Bewirken von allerlei Begierden erhalten habe, so muss sie vorher schon (als unbewusster Hang) dagewesen sein und kann nicht erst durch sündige Handlungen erworben sein, welche ja vor dem Bewusstsein vom Gesetz gar nicht möglich sind. Also das steht fest: Paulus kennt allerdings einen tieferen, in das vorbewusste Seelenleben zurückreichenden Grund aller sündigen Neigungen und Handlungen, einen natürlichen bösen Trieb; und ich wüsste nicht, was uns das Recht geben könnte, hierin eine blosse individuelle Meinungsäusserung des Apostels zu sehen; jedenfalls nicht „unsere

Erfahrungen an Kindern", an welchen wir, wenn wir nicht sehr blinde Eltern sind, vom frühesten Alter an schon jenen „Eigensinn" entdecken, der in der That alles Bösen Wurzel und Kern ist. Und steht denn etwa Paulus mit dieser Ansicht innerhalb der heiligen Schrift isolirt? Oder findet sich nicht wesentlich derselbe Gedanke, nur etwas allgemeiner ausgedrückt, schon in dem alttestamentlichen Wort (Gen. 8, 21): „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf", und bei Jesus: „Aus dem Herzen gehen hervor die argen Gedanken" etc. (Mark. 7, 21) und bei Jakobus: „Ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird" (1, 14), und bei Johannes: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch" (3, 6)? Angesichts solchen Chorus von Zeugen gehört doch einige Kühnheit dazu, die Annahme eines natürlichen selbstischen Hangs, was — wie schon Zwingli erkannte — der einfache Kern des Erbsündenbegriffs ist, für ein blosses Produkt der falschen theologischen Metaphysik zu erklären.

Wir müssen aber noch einmal auf Röm. 7 zurückkommen. Der Apostel schildert hier nicht blos den Werdegang der Sünde aus ihren tiefsten Wurzeln, er entrollt auch das furchtbare Bild ihrer vollentwickelten Gewalt, wie sie den Menschen zu ihrem Gefangenen macht, so dass er unter ihrem fesselnden Bann das Vollbringen des Guten, das er doch weiss und will, nicht zu finden vermag. Wie stimmt dieses Bild zu Ritschl's Beurtheilung der Sünde als Unwissenheit? Sollten wir es denkbar finden, dass dieser tiefe Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, die Uebermacht der Leidenschaft über das bessere Wissen und Wollen, auf einen blossen Mangel an Wissen zurückzuführen sei? Wohl ist es richtig und folgt schon aus dem engen Zusammenhang von Intellekt und Willen, dass mit der Sünde auch irgendwelche Schwäche und Verkehrtheit der Erkenntniss und Trübung des Urtheils verknüpft ist; aber weder geht es an, die Sünde nur aus Unwissenheit entspringen zu lassen, noch gar den ganzen Sündenzustand als Stufe der Unwissenheit, der intellectuellen Schwäche zu beurtheilen. Dass bei der biblischen Beurtheilung des Heidenthums dieser Gesichtspunkt mehrfach hervor-

gekehrt wird, ist richtig und entspricht auch der Sache, sofern in demselben eine mangelhafte religiöse Erkenntniss stattfindet; aber gerade insoweit ist dasselbe entschuldbar und nicht als Sünde zu beurtheilen (so z. B. Gal. 4, 8. I. Cor. 12, 2. Act. 17, 30). Dass aber das biblische Urtheil über das Heidenthum auch noch eine andere Seite hat, zeigt Röm. 1, wo die heidnische Thorheit als eine durch gottlose Verleugnung der erkannten Wahrheit selbstverschuldete charakterisirt wird, wie sie denn auch keineswegs von Gott als Unwissenheit übersehen, sondern durch das Zorngericht der Dahingabe in tiefste Selbstentwürdigung der Heiden bestraft wird. Ebenso wird Eph. 2, 2 f. das frühere Heidenthum der Leser beschrieben als ein Wandel in den Lüsten des Fleisches und unter der Herrschaft widergöttlicher Geistermächte, wesshalb sie Gegenstände göttlichen Zornes waren. Ebenso wird auch bei den Juden zwar der mit ihrem religiösen Eifer verbundene Mangel an Einsicht als ein gewisser Entschuldigungsgrund für ihren Unglauben zugestanden (Röm. 10, 2), aber ihre sittliche Praxis wird eben darum, weil sie im Widerspruch stehe mit dem erkannten Gotteswillen, für unentschuldbar erklärt (2, 1 ff.). Es ist merkwürdig, dass Ritschl sich mit seiner Sündentheorie ganz auf den Boden des sonst von ihm so schroff verurtheilten griechischen Intellectualismus stellt. Sokrates war es bekanntlich, der das Böse mit Unwissenheit identificirt und daher folgerichtig die Tugend für lehrbar erklärt hatte. Aber schon Aristoteles hatte dagegen den sehr triftigen Einwand erhoben, dass erfahrungsgemäss das Wissen des Guten keineswegs von selbst auch schon das Wollen und Ueben desselben zur Folge habe, sondern dass man das Schlechte auch mit Wissen von seiner Schlechtigkeit vorziehen könne, weil eben der Wille nicht blos vom Verstand bestimmt werde, sondern auch von den πάθη. Aber eben diese emotionale Seite unserer Natur, das dunkle, nur theilweise in das Licht des Bewusstseins auftauchende Trieb- und Empfindungsleben des Gemüths kommt in Ritschl's Anthropologie ganz zu kurz. Es hängt dies mit seinem schroffen Dualismus von Geist und Natur und abstrakt rationalistischen Begriff des sittlichen Willens

zusammen. Darum vermag er der biblischen Anthropologie weder in der Lehre von der Sünde noch in der von der Gnade gerecht zu werden. Ergründen können wir ja freilich alle mit einander nicht die Geheimnisse des Seelenlebens, in dessen Tiefen die Mächte des bösen und guten Geistes um die Herrschaft ringen (Gal. 5, 17): aber wer von diesen Tiefen gar nichts wissen will, sondern es vorzieht, sich an die Oberfläche der Erscheinungen zu halten, der hat darum noch kein Recht, diejenigen zu meistern und zu schelten, welche an der Führung der Schrift und der Erfahrung und eingedenk des apostolischen Wortes (I. Cor. 2, 10) so viel, als ihnen vergönnt ist, von jenen Tiefen zu erforschen begehren.

Allein der Hauptpunkt und das leitende Motiv der Ritschl'schen Sündenlehre ist doch nicht anthropologischer, sondern theologischer Art, er betrifft das Verhältniss der Sünde zu Gott. Ist alle Sünde, mit Ausnahme der stets nur problematischen definitiven Verhärtung, für Gottes Urtheil nur Unwissenheit, so kann sie natürlich nicht Gegenstand göttlicher Ungnade und Zornes sein, so wenig wie dies die Unwissenheit unmündiger Kinder für die Eltern ist. Es liegt dann also in ihr keine Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, kein wirklicher Hinderungsgrund der Gemeinschaft beider. Dann ist aber das Schuldbewusstsein, welches eben die Sünde als Entzweiung mit Gott, als Ursache seiner Ungnade empfindet, keine Wahrheit mehr, sondern eine subjective Täuschung, entsprungen aus falscher Beurtheilung der Sünde und Gottes. Diese Deutung des Schuldbewusstseins als subjectiver Illusion lässt sich nun freilich nicht direct mit Gründen widerlegen, weil dasselbe ein inneres Erlebniss ist, welches wie alle unmittelbaren Erfahrungsthatsachen die Gewähr seiner Realität wenigstens für den Erlebenden selbst unmittelbar in sich trägt, aber nicht durch Reflexion, welche das Erlebniss immer schon voraussetzt, bewiesen werden kann. Wohl aber lässt sich indirect aus den Consequenzen jener Hypothese der apagogische Beweis für ihre Unrichtigkeit führen. Denn wenn das Bewusstsein der Sünde als einer die Entzweiung mit Gott bewirkenden Schuld keine Wahrheit hat, so kann auch das Bewusst-

sein der Aufhebung der Schuld und Entzweiung mit Gott oder die Sündenvergebung keine Wahrheit mehr haben. Eine Schuld, die nicht existirt, ausser in der illusionären Beurtheilung des Menschen, kann nicht vergeben, ein Verhältniss, das nie wirklich gestört war, kann nicht hergestellt, nicht versöhnt werden. Es folgt also aus der Beurtheilung der Sünde als einer nicht zornwürdigen und das Verhältniss zu Gott nicht störenden Unwissenheit nothwendig der Schluss, dass auch das Bewusstsein der Versöhnung oder der Aenderung des gestörten zu einem friedlichen Verhältniss eine Illusion sei. Nicht in dem realen Verhältniss zwischen Mensch und Gott kann hiernach eine Aenderung vorgehen, sondern nur in der Vorstellung des Menschen von seinem Verhältniss zu Gott liegt die Veränderung insofern, als er von seiner vorigen illusionären Beurtheilung dieses Verhältnisses befreit oder darüber aufgeklärt wird, dass sein Schuldbewusstsein und seine Furcht vor dem zürnenden Gott ein unbegründeter Irrthum war. Damit erhebt sich aber sofort die weitere Frage: wenn das vorige Bewusstsein der Schuld Illusion war, wer bürgt dann dafür, dass das neue Bewusstsein des Friedens mit Gott nicht ebenfalls Illusion sei? Die einzig sichere Gewähr hierfür, die Erfahrung realer Aenderung des religiösen Verhältnisses, ist ja durch diese Theorie, welche die Realität der Aenderung verneint, entwerthet. So schlägt eine Theorie, welche dazu bestimmt schien, das christliche Bewusstsein des Friedens mit Gott sicherzustellen, zuletzt dahin aus, dass alles mit einander, Sünde und Gnade, zu einem Spiel subjectiver Meinungen von zweifelhafter Wahrheit verflüchtigt wird.

Bis zu gewissem Grad wenigstens hat Ritschl selbst diese Consequenzen in seiner Lehre von der Rechtfertigung gezogen. Dieselbe soll nach ihm nicht eine durch Busse und Glaube vermittelte Erfahrung des Einzelnen von der Umwandlung seines persönlichen Verhältnisses zu Gott sein, sondern eine Ausstattung der Gemeinde, an welcher der Einzelne nur mittelbar, sofern er sich in dieselbe einrechnet, betheiligt ist. Der Gemeinde aber kommt die Rechtfertigung insofern zu, als sie in Christus die Offenbarung Gottes als der väterlichen Liebe und damit die Gewissheit

besitzt, mit ihm trotz ihrer Sünde in Gemeinschaft zu stehen. Was den Schriftbeweis für diese Ansicht betrifft, so hat es sich Ritschl hiermit sehr leicht und gar zu leicht gemacht, indem er den freilich unbestreitbaren Satz voraussteIlt, man dürfe bei den neutestamentlichen und besonders paulinischen Briefen nie vergessen, dass die Gemeinde der Gesichtskreis sei, in welchem die Betrachtungen und Belehrungen sich bewegen. Gewiss, nur folgt daraus noch lange nicht, was Ritschl daraus folgert, dass bei den pluralistischen Ausdrücken: πάντες οἱ πιστεύοντες und ἡμεῖς nur die Gemeinde als Einheit als das Correlat der ἀπολύτρωσις und δικαίωσις gedacht sei und nicht die vielen Einzelnen als Einzelne. Dies ohne Weiteres vorauszusetzen, ist eine petitio principii, die nirgends zu beweisen, wohl aber aus verschiedenen Stellen zu widerlegen ist [1]). Zunächst mag an die schon oben besprochene Stelle II. Cor. 5, 19—21 wieder erinnert werden, wo wir sahen, wie leicht es Ritschl nimmt mit der logischen Umkehrung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Gemeindegliedschaft. Unvereinbar mit Ritschl's Fassung, nach welcher die Rechtfertigung mit der geschichtlichen Gemeindegründung durch die Offenbarung Christi zusammenfallen würde, sind jedenfalls alle die Stellen, in welchen die Rechtfertigung direct auf einzelne Personen oder auf einzelne im Verlauf der Zeit sich wiederholende oder zukünftige Fälle bezogen wird. Gal. 2, 16: καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως X., also die Rechtfertigung ist nicht als Gemeinde-Attribut die Voraussetzung, sondern ist der beabsichtigte Erfolg des Glaubens der Einzelnen. Röm. 3, 26: Zweck der göttlichen Aufstellung des Sühnemittels in Christus ist, zu rechtfertigen τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, nicht die Gemeinde, sondern jeden einzelnen Glaubenden. 4, 3 ff.: Der Glaube wurde zur Gerechtigkeit gerechnet dem Abraham. 4, 24: οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν, die Glaubenszurechnung soll in jedem einzelnen Fall stattfinden. 5, 19:

1) Eingehend hat diese Frage Weiffenbach untersucht in der Schrift: „Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung?" Friedberg 1887. Ich verweise für die nähere Begründung meiner hier nur kurz zu gebenden Andeutungen auf diese gründliche Arbeit.

δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί, die Versetzung in den Stand der Gerechtigkeit wird in den vielen Fällen, wo die Glaubensbedingung vorhanden sein wird, eintreten. 8, 1 f.: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ 'Ι. ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χ. 'Ι. ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, d. h. keine Verurtheilung gilt jetzt (im Gegensatz zum früheren Zustand) für die Christen als solche, welche durch die Macht des Lebensgeistes Christi befreit worden sind von der Sünden- und Todesherrschaft; dass die Aufhebung des Gerichtsstandes, d. h. die Rechtfertigung, durch die persönliche Lebenserneuerung in Kraft des Christusgeistes bewirkt ist, lässt sich hier unmöglich verkennen. 8, 30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, οὓς δὲ ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, die Rechtfertigung erfolgt bei den Einzelnen als Folge der (ihren Glauben bewirkenden) Berufung, wie diese die Folge war ihrer Vorausbestimmung im göttlichen Erwählungsrathschluss. 10, 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, damit Gerechtigkeit zu Theil werde jedem (einzelnen), der glaubt. 10, 10: καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, die Gerechtigkeit oder Rechtfertigung ist der beabsichtigte Erfolg des Herzensglaubens der Personen, nicht das ihrem Glauben vorauszusetzende Gemeinde-Attribut. I. Cor. 6, 11: ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου 'Ι. Χ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν, die Rechtfertigung ist mit der (prinzipiellen) Heiligung zusammengefasst als die Wirkung, welche vermittelt ist durch den Namen J. Ch., d. h. die Anerkennung desselben als Herrn, und durch den Geist Gottes, d. h. die Mittheilung des h. Geistes als neuen Lebensprinzips, sonach ist hier die Rechtfertigung ebenso unzweideutig wie Röm. 8, 1 f. Folge der persönlichen Wiedergeburt. Endlich Phil. 3, 9: ἵνα εὑρεθῷ ἐν Χριστῷ μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, der Besitz der Glaubensgerechtigkeit ist geknüpft an das Erfundenwerden in Christo, d. h. an die persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm. — Angesichts dieser Wolke von Zeugnissen wird die Ritschlsche Theologie darauf verzichten müssen, ihre Rechtfertigungslehre auf die Autorität des Apostels Paulus zu stützen.

Ebensowenig findet sie Unterstützung im Hebräerbrief und in den katholischen Briefen, von welchen Ritschl — mit Unrecht zwar — meint, dass sie der urapostolischen Lehrweise noch näher stehen als Paulus. Im Hebräerbrief ist die Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Glauben in der Art gedacht, dass der Glaube als das Ganze der frommen Gesinnung der Zustand ist, welchen Gott als gerecht anerkennt (11, 4 ff.); bei Jakobus erhält der Glaube erst aus den Werken den vollen Werth, der ihn als Gerechtigkeit qualificirt (2, 22 ff.); bei Petrus ist die lebendige Hoffnung der Christen Folge ihrer persönlichen Wiedergeburt (1, 3); bei Johannes und in den deuteropaulinischen Briefen ist es neben Glauben die Erkenntniss und Liebe, an welche sich der Besitz des Heils oder ewigen Lebens knüpft, überall sonach an persönliche Bedingungen von religiös-sittlichem Werth. Was endlich die Evangelien betrifft, so bedarf es nur der Erinnerung an die Gleichnisse vom bussfertigen Zöllner und vom verlorenen Sohn und an die Fälle, wo Jesus selbst Sünden vergibt: da ist überall die einzige Bedingung die persönliche Gesinnung bussfertigen Glaubens, die Gemeinde aber kommt dabei auch nicht von ferne in Sicht.

Ritschl bemerkt einmal (I, 354), Paulus habe es sich nirgendwo zur Aufgabe gestellt, einen deutlichen Zusammenhang nachzuweisen zwischen den Attributen des Friedens mit Gott, der Gotteskindschaft und der Freiheit, die der Gemeinde in Folge der Erlösungsthat Christi zukommen, und dem Attribut der Heiligung durch den Geist Gottes, welcher als der specifische Grund der Erkenntniss und Anrufung Gottes und der sittlichen Umbildung der Gemeinde gilt. Dies bewähre sich auch daran, dass die Gewissheit der Liebe Gottes einerseits in Folge der Rechtfertigung (Röm. 8, 34 f.), andererseits durch die Mittheilung des heiligen Geistes feststehe (5, 5), dass ferner die Hoffnung auf die Anerkennung Gottes einmal aus dem Friedensstande mit Gott abgeleitet werde (5, 2), das anderemal ihre Bürgschaft aus dem heiligen Geist und der durch denselben geleiteten Handlungsweise empfangen soll (8, 23 II. Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 13. 4, 30. Röm. 8, 13. Gal. 5, 5). Daraus sei dem Paulus nicht der

Vorwurf einer Unvollkommenheit seines Erkennens zu machen, denn Jeder müsse nach seiner Art beurtheilt werden und Paulus sei kein berufsmässiger theologischer Denker gewesen. — Mir scheint nun, die hier gerügte Zusammenhangslosigkeit sei doch nur von Ritschl dadurch herbeigeführt worden, dass er die Rechtfertigung in unpaulinischem Sinn als abstraktes Attribut der Gemeinde fasste und vom persönlichen Heils- und Heiligungsleben der Christen loslöste. Im Denken des Paulus selbst fehlte der vermisste Zusammenhang nicht, denn er liegt in der einheitlichen Wurzel des ganzen Christenlebens, welche der Glaube ist, der Glaube nämlich in seinem paulinischen Vollsinn als Sein in Christo und Belebtsein vom Christusgeist verstanden. Darum ist auch die Rechtfertigung des Sünders bei Paulus nicht ein grundloser Akt göttlicher Willkür, was soviel wäre, wie eine innere Unwahrheit, eine leere Fiktion; denn Gott rechtfertigt nicht den Sünder als solchen, sondern den Gläubigen, der als solcher in Christus ist, Christum angezogen hat, mit ihm zu einem Geist verwachsen ist. So aber sieht ihn Gott als den an, der nicht mehr der alte Mensch, sondern eine neue Kreatur ist, in welchem die Sünde wirklich gerichtet und Gottes Wille und Geist zum Lebensmittelpunkt geworden ist. Was Paulus in Christi Tod und Auferstehung urbildlich angeschaut hat: das unvermeidliche Gericht über die Sünde und die Herstellung eines Gott geweihten Lebens, das sieht er im Christusglauben abbildlich vollzogen und persönlich verwirklicht, denn „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben, und er ist darum für Alle gestorben, auf dass die, so da leben, hinfort nicht mehr ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist". Darum kann Gott den Glaubenden rechtfertigen, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, denn die in Christus als generellem Typus („Haupt") aufgestellte Sühne wird zur individuellen Sühnung und Rechtfertigung in jedem Glaubenden.

Fragt man, was eigentlich bei Ritschl der Grund der Rechtfertigung sei, so ist es schwer, eine befriedigende Antwort zu finden. In einer inneren Veränderung des gläubig werdenden Sünders kann er nicht liegen, denn die Recht-

fertigung wird als Gemeinde-Attribut dem Glauben vorausgesetzt. In Christi stellvertretendem Verdienst liegt er auch nicht, denn ein solches giebt es bei Ritschl nicht. Sagt man nun: er liegt eben in Gottes Liebe, so befriedigt auch das nicht, denn es erhebt sich sogleich die Frage: wie kann Gott, auch wenn er die Liebe ist, Sünder als solche für Gerechte erklären, ohne mit der Wahrheit, also mit sich selbst in Widerspruch zu kommen? Oder wäre etwa dieser Widerspruch nur ein scheinbarer? Wäre zwischen Sündern und Gerechten kein so wesentlicher Unterschied für Gott, dass der Eine in ganz anderem Verhältniss zu ihm stünde als der Andere? In der That liegt hier der Schlüssel zur Rechtfertigungslehre Ritschl's: eines Grundes für die Rechtfertigung der Sünder bedarf es einfach deswegen nicht, weil der Sünder von vorneherein gar nicht Gegenstand göttlicher Ungnade war, sondern seine Sünde von Gott nur als die Stufe der Unwissenheit beurtheilt wurde. Die Rechtfertigung ist somit eigentlich nichts anderes als die durch Jesus erfolgte geschichtliche Kundmachung dessen, dass Gott nur Liebe sei und als solche den Sündern nicht zürne, sie also ihre Furcht und ihr Misstrauen gegen ihn aufgeben dürfen. Dabei wird zwar freilich vorausgesetzt, dass diejenigen, welche als Glieder der Gemeinde Christi diese Botschaft hören und sich zu Nutzen machen, sich dadurch dann auch bewegen lassen werden, auf die Zwecke Gottes in seinem Reich einzugehen. Wie aber, wenn diese Voraussetzung doch zu optimistisch wäre? wenn es sich vielmehr zeigen sollte, dass die Botschaft von einem Gott, der nicht unter bestimmten Bedingungen Sünde vergibt, sondern der Sünde überhaupt garnicht zürnt, von der Menge der Gemeindeglieder in dem Sinn verstanden und verwerthet würde, dass sie sich aus der Sünde nicht viel zu machen brauchen und ungehindert durch altmodische Gewissenskrupel ihre Freiheit über die Welt in lustiger Weltbeherrschung und Weltgenuss ausüben können? Selbstverständlich geht darauf nicht die Meinung und Absicht der Ritschl'schen Theologen. Aber die Gefahr einer derartigen praktischen Consequenz liegt doch bei dieser Theologie so ungemein nahe, dass sie ernstliche Erwägung ge-

wiss verdient. Jedenfalls wird aus der hier angestellten Prüfung so viel erhellen, dass die Ritschl'sche Theologie von der Schriftlehre in wesentlichen Punkten so entschieden abweicht, dass sie auf den Anspruch, das allein richtige Verständniss des Christenthums zu enthalten, wird verzichten und sich bescheiden müssen, eine eigenthümliche Weise der theologischen Deutung des Christenthums zu sein, welche der Ergänzung und Correktur durch andere theologische und kirchliche Richtungen so sehr, ja noch viel mehr, als jede andere, bedarf.

Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte.

Von

Paul Feine.

Die Ansicht, dass der Verfasser der Apostelgeschichte auch in der ersten Hälfte seines Werkes schriftliche Aufzeichnungen verwerthet hat, begegnet auch heutzutage noch mannigfachem Widerspruch. Erst neuerdings erklärt wieder Nösgen (Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas S. 24 ff.), dass in diesem Theile keine einheitliche schriftliche Quelle zu Grunde liege, sondern der Verfasser nach mündlicher Ueberlieferung schreibe. Jacobsen (die Quellen der Apostelgeschichte. Berlin 1885) sagt, Cap. 1—12 habe der Verfasser keine schriftlichen Quellen benutzt, sondern sein Bericht sei aufgebaut auf Grund von Combinationen nach den Briefen des Paulus, und daneben habe er auch der evangelischen Geschichte nachgebildet oder entlehnt; Weizsäcker (das apostolische Zeitalter S. 20 ff.) spricht sich sehr zweifelnd aus, woher der Verfasser der Apostelgeschichte den Stoff zur Schilderung der Geschichte und Verhältnisse der jerusalemischen Gemeinde genommen habe. Wendt (in Meyer's Handbuch über die Apostelgeschichte (6.) 7. Aufl. 1888, S. 14 ff.) will die Möglichkeit, dass unserem Verfasser für seine petrinischen Erzählungen schon eine schriftliche Quelle zu Gebote stand, nicht ganz abweisen, in dem ganzen der Urgemeinde gewidmeten Theile der Apostelgeschichte lässt sich aber nach seinem Urtheil mit einiger Sicherheit nur bei der Stephanusgeschichte und ihrer Einleitung, Cap. 6 und 7, der Gebrauch einer schriftlichen Quelle feststellen.

Demgegenüber sind Holtzmann und Weiss, auch Kähler, neuerdings wieder dafür eingetreten, dass in der ersten Hälfte eine Quelle verarbeitet sei. Holtzmann (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1885, S. 426 ff.) nimmt namentlich bei den Geschichten vom Pfingstereigniss, von Stephanus, vom Magier Simon, von Cornelius, vom Apostelconvente, die Benutzung einer judaistischen Quelle an. Weiss (Einl. ins N. T. 2. Aufl. S. 570 ff.) versucht, in dem ersten Theile, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt, durch kritische Analyse der Darstellung die zu Grunde liegende Quelle herauszuheben und kommt zu dem Resultat, dass abgesehen von dem Vorwort und der Himmelfahrtsgeschichte der ganze erste Theil des Buches aus einer judenchristlichen, ohne Zweifel von einem Augenzeugen der erzählten Ereignisse herrührenden Quelle stammt. Also behauptet er auch (vergl. Weiss, krit. Beiblatt der deutschen Zeitschr. für christl. Wiss. 1854, 10 f.; Petrin. Lehrbegriff 1855, S. 5. 199 ff.; Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. 5. Aufl. S. 125 ff.) eine „wesentliche quellenmässige Authentie“ der Petrusreden dieses Theiles, die auch Kähler (Studien und Kritiken 1873, S. 492 ff.; vgl. auch Nösgen, Comm. über die Apostelgesch. S. 47 ff.) zu erweisen gesucht hat.[1])

Die vorliegende Untersuchung ist in der Absicht geschrieben, auch ihrerseits zu erweisen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte Cap. 1—12 eine alte Quelle verarbeitet hat, welcher auch hoher geschichtlicher Werth eignet, sowohl was die Darstellung der Geschichte der Urgemeinde betrifft als auch die urapostolische Verkündigung. Die Bearbeitung, die der Verfasser des kanonischen Buches in den uns erhaltenen Partien der Quelle hinsichtlich des äusseren Umfanges des ihm vorliegenden Berichtes vorgenommen hat, lässt sich meiner Ansicht zufolge noch vielfach erkennen und nach-

1) Auch Spitta (die Offenbarung des Johannes. Halle 1889) scheint verwandte Ansichten über die Quellenfrage dieses Theiles der Apostelgeschichte zu haben, wie ich daraus schliesse, dass er bei Gelegenheit der Besprechung des Beinamens Marcus, den Johannes führt, Ap.-gesch. 12, 12. 25; 15, 37, von „der vortrefflichsten Quellenschrift der Apostelgeschichte“ spricht (S. 504).

weisen. Nicht jedoch ist die Sprache und Darstellung der Quelle mehr rein erhalten. Aus der freien Art, wie im dritten Evangelium der dem Evangelisten schriftlich überlieferte Stoff verarbeitet ist, kann hinlänglich gesehen werden, dass der Verfasser seine Quellen nach der sprachlichen Seite stark bearbeitet. Auch haben Gersdorf (Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N. T. S. 160 ff.), Credner (Einl. ins N. T. 1, S. 132 ff.), Meyerhoff (Einl. in die petrin. Schriften S. 22 ff.), Zeller (die Apostelgeschichte S. 388 ff.), Lekebusch (Compos. und Entsteh. der Apostelgesch. S. 37 ff.) viel Material herbeigebracht, um die Gleichförmigkeit und Einheit des sprachlichen Charakters der ganzen Apostelgeschichte zu erweisen. Immerhin aber ist nicht zu verkennen, dass in den von der Geschichte der Urgemeinde handelnden Partien, die naturgemäss auf judenchristlicher Ueberlieferung beruhen, die Sprache ein stärker hebraisirendes Gepräge trägt. Es finden sich auch gerade in diesen Partien mannichfache Berührungen in Wendungen und Ausdrücken mit den ja gleichfalls aus judenchristlicher Ueberlieferung aufgenommenen beiden ersten Capiteln des Evang. Lucas (vgl. 2, 30 mit Lc. 1, 73; 2, 30 mit Lc. 1, 32; 3, 13 mit Lc. 2, 31; 3, 13. 26; 4, 25. 27. 30 mit Lc. 1, 54. 69; 3, 21 mit Lc. 1, 70; 4, 24 mit Lc. 2, 29; 4, 33 mit Lc. 2, 40; 5, 4 mit Lc. 1, 66; 5, 5 mit Lc. 1, 65; 5, 9 mit Lc. 1, 79; 5, 11 mit Lc. 1, 65; 5, 37 mit Lc. 2, 2; 7, 42 mit Lc. 2, 13; 7, 59 mit Lc. 1, 47. 80; 9, 38. 11, 19 mit Lc. 2, 15; 11, 21 mit Lc. 1, 66 u. s. w.). Die Zusammenstellung aus dem in der Apostelgeschichte zur Verwendung kommenden Wortschatz, die Nösgen (a. a. O. S. 17 ff.) giebt, in der Absicht, die Einheit der Sprache im ganzen Werke zu erweisen, scheint mir nicht nur misslungen zu sein, sondern sogar im Gegentheil zu zeigen, dass wirklich eine relative Verschiedenheit der Sprache angenommen werden muss.

Wenn ich jetzt daran gehe, die alte Quelle herauszuheben und die Bearbeitungen und Zusätze des Verfassers des kanonischen Buches kenntlich zu machen, so geht aus den vorangeschickten Bemerkungen hervor, dass ich nicht meine, die alte Quelle treu wiederherstellen zu können. Vielfache Eigen-

thümlichkeiten der Darstellung des kanonischen Verfassers sind ja auch in diesen Theilen nicht zu verkennen. Ich beabsichtige auch nicht, alle noch erkennbaren Spuren sprachlicher und sachlicher Bearbeitung durch den kanonischen Verfasser aufzuweisen, um so dem alten Texte näher zu kommen. Ich möchte nur die Quelle in ihrem wesentlichen Umfange verfolgen und von Bearbeitungen nur diejenigen aufzeigen, die auf die Geschichts- oder Lehrdarstellung von bemerkenswerthem Einfluss sind.

1. Die in der Apostelgeschichte erhaltenen Partien der Quelle.

Es lässt sich meines Erachtens nicht mehr mit Sicherheit nachweisen, dass der Himmelfahrtsbericht 1, 4—12 auf eine schriftliche Vorlage zurückführt. Die Darstellung Luc. 24, 49—53 hat zu viel Aehnlichkeit mit der parallelen der Apostelgeschichte, als dass eine wesentliche Verschiedenheit beider Ueberlieferungen behauptet werden könnte. Beide Erzählungen stimmen aber wieder in verschiedenen Punkten nicht überein. Die der Apostelgeschichte ist ausführlicher; die Himmelfahrt erfolgt hier, nachdem Jesus 40 Tage lang seinen Jüngern erschienen ist; der Ort derselben ist der Oelberg, nicht Bethanien; und nach der Apostelgeschichte hat sie nur vor den Elfen stattgefunden, während nach Luc. 24, 36. 50 auch die Emmausjünger und Andere nicht ausgeschlossen sind.

Auf der anderen Seite aber spricht Verschiedenes für eine litterarische Ueberlieferung der Erzählung, und zwar wie sie die Apostelgeschichte giebt. Nach der allgemeinen Fassung von V. 3 ist der V. 4 anhebende Bericht von einem bestimmten gemeinsamen Mahle, bei welchem der Auferstandene den Jüngern die Verheissung des heiligen Geistes gegeben habe, mit καὶ συναλιζόμενος unvermittelt angeschlossen. Die Worte ἥν ἠκούσατέ μου lassen die Erklärung zu, dass der Verfasser der kanonischen Apostelgeschichte den Anfang der Rede Jesu V. 4 ff. gegen die Quelle in indirecter Rede wiederzugeben angefangen habe, mit den Worten ἥν ἠκούσατέ

μου indess in die directe Rede seiner Vorlage einlenkt. Ferner V. 6 f. heben sich deutlich als Eintragung von anderer Hand heraus, eine Einfügung, infolge deren auch V. 8 b eine andere Gestalt erhielt. Diese Verse sind aus einer Zeit heraus geschrieben, in der man Jesu Wiederkunft schon lange vergeblich erwartet hatte. Nur so will ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ verstanden sein und nur so erklärt sich ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, wohingegen die alte Quelle, wie wir sehen werden, die Verkündigung des Evangeliums an die Heidenwelt noch nicht ins Auge gefasst hat. Die Frage V. 6 geht nur auf die Zeit der Reichsaufrichtung. Die Form aber, in der die Frage gestellt ist, zeigt, dass sie in der Voraussetzung der ausschliesslichen Berufung Israels gethan ist. Die Antwort giebt darauf V. 7, die falsche Voraussetzung aber wird in den letzten Worten V. 8 zerstört. Die Antwort aber, die Jesus hier ertheilt, stellt sich auch als Tröstung dar, in der Erwartung der Wiederherstellung aller Dinge nicht zu verzagen.

Scheiden wir aber V. 6 f. aus, und ebenso das damit in Zusammenhang stehende ἀλλά V. 8, so schliesst V. 8 inhaltlich an V. 5 an. Wie der Abschluss von V. 8 ursprünglich gelautet haben könnte, lässt sich nicht mehr ermitteln. Stand die Himmelfahrtserzählung in der Quelle, so sind die Worte καὶ Σαμαρείᾳ auch aus derselben entlehnt, denn die Verkündigung in Samaria war in derselben auch erzählt. Noch ein Moment spricht für die Herübernahme dieser Erzählung aus litterarischer Ueberlieferung, das ist das Fehlen einer Zeit- und Ortsangabe zu Beginn des Berichts, da sie doch nach V. 3 und V. 12 nicht fehlen sollte.

Meine Ansicht geht daher dahin, dass der Verfasser in dem Evangelium die gleiche Ueberlieferung, möglicher Weise die gleiche Quelle, gehabt, am Ende seines Buches aber freier verwendet hat. In der Apostelgeschichte schliesst er sich ihrer Darstellung mehr an, behandelt aber auch hier die Erzählung frei und flicht spätere Anschauungen in seine Darstellung ein. Wir sehen also gleich bei dem ersten Abschnitt, den wir zu behandeln haben, wie der kanonische Verfasser es versteht, seine schriftliche Vorlage frei zu verwenden.

Die nähere Beschreibung des Oelbergs V. 12 und die

Angabe seiner Entfernung von Jerusalem setzt Leser voraus, die in Jerusalem nicht Bescheid wissen. Diese Erklärungen scheinen mir daher spätere Eintragung zu sein. Hingegen müssen wieder V. 13 f. dem Verfasser überliefert gewesen sein. Denn wir haben hier nach Lc. 6, 14—16 einen neuen Apostelkatalog, und es ist von einem bestimmten Gemach geredet, und diese Angabe tritt unvermittelt ein, ebenso wie die Erwähnung von Frauen, von denen weiter nichts angegeben wird, und der Mutter und der Brüder Jesu. Auch an anderen Stellen, die aus der Quelle stammen, 4, 23 f.; 5, 42 ist die Anschauung, dass den Jüngern ein Raum gemeinsam zur Verfügung stand.

Die Erzählung von der Ersatzwahl an Stelle des Judas hat der Verfasser der Apostelgeschichte auch aus der Quelle geschöpft. Die Erzählung kann nicht „von dem Verfasser konzipirt sein, der die Bedeutung dieser Zwölfzahl nirgends andeutet, bei dem die Zwölfe als solche gar keine Rolle spielen und der seinen Helden ausserhalb dieses Kreises findet“ (Weiss, Einl. S. 572). Eine bestimmte Nachricht ist auch hier in der Zahlangabe der Jünger, die auf 120 Personen angegeben ist (V. 15). Ausserdem stellen sich V. 18 f. als Unterbrechung des Zusammenhanges V. 17 und 20 dar, sind also in einen vorliegenden Text eingearbeitet. Denn V. 20 blickt offenbar auf V. 16 zurück und enthält die Prophezeiungen, auf die V. 16 hindeutet, diese Verbindung aber unterbrechen V. 18 f. In V. 17 aber ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης die Spuren einer beginnenden hierarchischen Verfassung der Kirche zu sehen (Zeller, Apostelgesch. S. 474, Overbeck in de Wette's kurzer Erklärung der Apostelgeschichte S. LXV), die Abfassung der Rede also in eine späte Zeit zu rücken, etwa die des Verfassers der Apostelgeschichte, liegt kein Grund vor. Die Ausdrücke, auf welche Zeller und Overbeck sich stützen, sind viel zu allgemein, um ihrer Vermuthung Raum zu geben, und konnten sich überdies durch den Gedanken an die nachher eintretende wirkliche Losung leicht darbieten (Wendt in Meyer's Handbuch S. 47).

Die Darstellung der Apostelgeschichte von der Aus-

giessung des heiligen Geistes am Pfingstfest wird durch eine grosse Schwierigkeit gedrückt. Auf der einen Seite wird uns von einem Sprachwunder erzählt, Juden fremder Nationen hören die Jünger Jesu in ihren Sprachen reden (2, 6. 8. 11). Die Fremden wundern sich, wie diese Fähigkeit jenen Männern kommt, die sie doch als schlichte Galiläer kennen (2, 7). Und dennoch ist kein Zweifel, was sie von ihnen hören, sind die Laute ihrer eignen Muttersprache (2, 8). Auf der andern Seite hören wir die Beschuldigung aussprechen, die Jünger seien voll süssen Weines (2, 13). In der Trunkenheit erhält man aber unmöglich die Fähigkeit, in einer andern Sprache zu reden, und auf der andern Seite, wenn die Fremden ihre Muttersprache hören, wie kommen sie da auf die Vermuthung, dass diejenigen, welche sie sprechen, trunken seien. Dieser Vorwurf muss sich also wohl auf etwas Anderes beziehen. Hierzu kommt, dass in der Rede des Petrus das Sprachwunder mit keinem Worte berührt ist, wie man wohl erwarten dürfte, wohl aber die Jünger gegen den Vorwurf der Trunkenheit vertheidigt werden und dann eine Erklärung dessen gegeben wird, was die Menge zu der Annahme gebracht hatte, die Jünger seien trunken. Die Weissagung des Joel ist an Jesu Jüngern erfüllt, welche sagt, dass Gott in den letzten Tagen von seinem Geist ausgiessen will über alles Fleisch, dass die Söhne und Töchter weissagen, die Jünglinge Gesichte sehen, die Greise Träume träumen werden, dass Gott nämlich über seine Knechte und Mägde in jenen Tagen von seinem Geist ausgiessen wird und sie weissagen werden.

Der wunderbare Vorgang, der hier dargestellt werden soll, ist in V. 3 f. direct als ein Zungenreden angegeben. Nach der Kenntniss, die wir aus dem 1. Corintherbrief vom Zungenreden haben, ist dasselbe aber nicht ein Reden in fremden Sprachen gewesen, denn 1. Cor. 14, 2. 4. 13. 14. 27 wird es bezeichnet als λαλεῖν γλώσσῃ, Sing., ferner ist dies Reden nach der ganzen Ausführung des Paulus nicht eine Mittheilung für andre, sondern ein Reden zu Gott, eine Gebetsweise, endlich wird es 1. Cor. 14, 21 in Anbetracht der Wirkung mit dem Sprechen in einer fremden Sprache ver-

glichen, kann also mit diesem nicht identisch sein (Weizsäcker, ap. Zeitalter S. 589). Eine wesentlich verschiedene Vorstellung der mit gleichem Ausdruck bezeichneten Sache aber kann nicht wohl angenommen werden. Noch an zwei Stellen der Apostelgeschichte, 10, 46 und 19, 6 wird ein λαλεῖν γλώσσαις erwähnt, und an beiden Stellen ist die Annahme ausgeschlossen, dass ein Reden in fremden Sprachen gemeint sei. Ueberdies wird 10, 47; 11, 15. 17 ausdrücklich auf die sachliche Identität mit dem Pfingstereigniss hingewiesen (vgl. Holtzmann, Zeitschr. für wiss. Theol. 1885 S. 427). Dagegen stimmt mit der Auffassung des Pfingstwunders als Zungenreden überein die Notiz V. 12 f., dass alle erstaunten und nicht wussten, woran sie waren und dass einige sie verspotteten und sagten: sie sind voll süssen Weines.

Es erhellt, dass ich bei dieser Anschauung alles, was sich auf die Auffassung des Pfingstwunders als einer Sprachgabe bezieht, für nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang halten kann. Diese Vorstellung ist vielmehr in einen ältern Bericht, der dieselbe noch nicht kannte, hineingearbeitet. Sie beruht überdies auch auf einer Voraussetzung, welche der Quelle noch fremd ist. Denn ohne Zweifel muss die Pfingsterzählung der Apostelgeschichte, wie sie jetzt vorliegt, als Hinweis auf die universalistische Bedeutung des Christenthums verstanden werden, zu allen Völkern der Erde (V. 5) soll die Verkündigung getragen werden; der Gesichtskreis der Quelle aber geht im Wesentlichen nicht über die israelitische Volksgemeinde hinaus.

Die Einarbeitungen scheinen danach etwa folgende zu sein. V. 4b mit seinem ἑτέραις γλώσσαις ist dem ursprünglichen Zusammenhang fremd. Einmal bezieht sich nämlich V. 6b, der deutlich von dem Sprachenwunder handelt, auf V. 4b zurück, dann aber ist auch der Ausdruck γλῶσσαι hier in anderer Bedeutung gebraucht als V. 3, der der alten Quelle angehört. γλῶσσαι V. 3 bedeutet „Zungen“ (vgl. Wendt S. 64), V. 4 aber muss es Sprachen heissen (gegen Wendt, dessen Deutung wegen des Satzes mit καθώς κτλ unmöglich ist). V. 5 in der heutigen Fassung ist vom Bearbeiter, denn in diesem Vers tritt die universalistische Idee zu

Tage. V. 6a ist wieder aus der Quelle erhalten geblieben, die Worte γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης beziehen sich auf ἦχος ὥςπερ φερομένης πνοῆς βιαίας V. 2 zurück. V. 6b hingegen bis V. 11 einschliesslich sind im Grossen und Ganzen der alten Erzählung unbekannt gewesen. In dem Völkerkatalog erwähnt der Verf. vermuthlich eine von ihm der Zahl nach nicht absichtlich beschränkte Reihe von Völkerschaften nur beispielsweise zur Repräsentierung der V. 5 bezeichneten Gesammtheit, und dabei kann seine Absicht, innerhalb der Schranken der antiken Weltansicht möglichst umfassend zu verfahren, nicht verkannt werden (Overbeck S. 35). Dies scheint mir aus dem nachgestellten Κρῆτες καὶ Ἄραβες noch besonders hervorzugehen, denn eigentlich war ja mit den zusammenfassenden Worten Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι der Katalog abgeschlossen. V. 11 enthält überdies auch noch Spuren von Zusammenarbeitung: die Worte τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ sind die Schilderung gewesen, die die Quelle von dem Zungenreden gemacht hat, vgl. 10, 46 μεγαλυνόντων τὸν θεόν aus derselben; vielleicht ist auch das ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν V. 11 aus derselben, vgl. 10, 46. Ausserdem möchte ich noch darauf hinweisen, dass für diese Ansicht der Einarbeitung der bezeichneten Verse auch der sehr ähnliche Anfang von V. 7 und V. 12 spricht. Das Staunen des Volkes war in der Quelle in der Art von V. 12 erzählt. Und als nun der Bearbeiter die Darstellung des wunderbaren Ereignisses erweitert und anders dargestellt hatte, verwendete er zur Erzählung der Wirkung des nun geschaffenen Berichts die Worte V. 12 noch an anderer Stelle.

Dass die Pfingstrede des Petrus, weil sie das Wunder als Erscheinung des Zungenredens auffasst, der alten Ueberlieferung angehören muss, ist schon angedeutet worden. Nach derselben schloss die Erzählung vom Pfingstbegebniss mit 2, 42; bis dahin haben wir einen einheitlichen Bericht. Nur ist in den Worten V. 39 καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακράν, womit in dieser Stelle die Diasporajuden gemeint sein müssen (Wendt, Weiss Einl. S. 572 Anm. 2), wohl die Hand des im universalistischen Sinne bearbeitenden Verfassers zu erblicken.

V. 43—47 sind in dieser Fassung nicht aus der Quelle

entlehnt. Hier thun die Apostel sofort Wunder, obwohl im folgenden Abschnitt der Quelle die Lahmenheilung als das erste derartige erscheint (3, 11 f., 4, 16. 21); hier versammeln sich die 3000 der Quelle täglich alle im Tempel und zu Hause, was nicht möglich ist (Weiss Einl. S. 572 Anm. 2); dass die Notiz von der vollständig durchgeführten allgemeinen Gütergemeinschaft im Widerspruch mit der Quelle steht, wird bei Besprechung der Erzählungen von Barnabas und Ananias und Sapphira dargethan werden. Es ist aber nicht unmöglich, dass Einzelnes in diesen Versen in die Schilderung des Lebens der jungen Gemeinde vom Verfasser aus der Quelle eingearbeitet ist. So ist V. 47a eine allgemeine Schilderung, die zu dem V. 46 am Ende erwähnten Brotbrechen keine direkte Beziehung hat.

Das nun folgende Erzählungsstück, enthaltend die Lahmenheilung des Petrus und die daran sich anschliessenden Reden und Verhandlungen (3, 1—4, 31) sind der Hauptsache nach wieder aus der Quelle entlehnt. Es lassen sich Grundtext und Bearbeitung an mehreren Stellen noch von einander scheiden.

Ich bin nicht der Ansicht, dass Johannes in der ursprünglichen Erzählung noch nicht mit genannt war (Weiss S. 573 Anm. 3); ich sehe keinen Grund, warum der Bearbeiter Johannes' Auftreten hätte eintragen sollen. Johannes wird den Petrus, wie es die Erzählung angiebt, auf dem Wege zum Tempel begleitet haben und während der folgenden Vorgänge bei ihm geblieben sein. Darin finde ich Erklärung genug, dass in der Darstellung auch an einigen Stellen Johannes in nicht geschickter Weise genannt wird (3, 4; 4, 13). Auch bin ich der Ansicht, dass 3, 4 f. zum Texte der alten Erzählung gehören. Die Verse verrathen nicht einen Glauben des Kranken an die Wunderthätigkeit des Petrus und Johannes[1]; der Mann erwartet vielmehr, etwas d. h. ein Almosen von Petrus und Johannes zu empfangen, als Petrus ihm befiehlt, sie anzublicken.

---

1) Ein solcher Glaube wird von dem Manne auch nicht verlangt, was einen wesentlichen Gegensatz zu 14, 9 in sich schliesst.

Wohl aber haben wir V. 8 bvon καὶ εἰσῆλθε bis Ende V. 10 eine Erweiterung des Verfassers. Die Worte περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος V. 8b sind Wiederholung von ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιεπάτει V. 8a; V. 9 ist parallel V. 11; ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως V. 10 kehren dem Sinne nach wieder in συνέδραμε πρὸς αὐτοὺς . . . ἔκθαμβοι V. 11; zu ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ vgl. 4, 21 ἐπὶ τῷ γεγονότι. Die Einarbeitung ist vielleicht deshalb geschehn, damit die Antheilnahme des Volkes zu Gunsten der Apostel und das Aufsehen, welches diese Heilung im Volke machte, in schärfere Beleuchtung gerückt wird.

Die Rede des Petrus scheint keine wesentliche Bearbeitung erfahren zu haben, was die inhaltliche Seite derselben betrifft. Die Verherrlichung Jesu, von der der Apostel V. 13 spricht, liegt darin, dass in Jesu Namen und der Kraft Jesu dem Lahmen die Gesundheit zurückgegeben ist (gegen Weiss), und dies ist wohl schon der Sinn der Quelle gewesen. Dann können aber auch V. 13—15 im Grossen und Ganzen aus der Quelle stammen, mag auch immerhin der eine oder andre Ausdruck nach Luc. 23, 16—21 geformt oder schärfer hervorgehoben sein. Es finden sich auch V. 14 f. Berührungen mit 7, 52; 5, 31; 2, 32; 10, 40, der Quelle entlehnten Stücken. Das Citat V. 25 wird, wenn in demselben ein paulinischer Einfluss anzuerkennen ist, erst vom kanonischen Bearbeiter herrühren, der auch das πρῶτον V. 26 erst eingefügt hat.

Die nun folgende Schilderung von dem Auftreten der Hierarchen gegen Petrus und Johannes ist nicht diejenige der Quelle. Dass dieselben der Quelle zufolge Petrus und Johannes zur Verantwortung gezogen haben, lässt sich aus der Rede des Petrus wie aus der gegen die Apostel ausgesprochenen Drohung (4, 18. 21. 29; 5, 28. 29) schliessen. Aber eben diese angeführten übereinstimmenden Stellen verdächtigen die Angaben 4, 1 ff. Denn 4, 2 finden die Hierarchen, im besondern die Sadducäer, den Hauptanstoss in der Lehre von der Auferstehung (vgl. 23, 6 ff.), in den anderen Stellen aber ist es hauptsächlich die Lehre der Apostel von Jesu als dem Messias, die Anstoss erregt. Die Sadducäer sind ja auch nur eine Partei; es sind aber schon hier über-

haupt die Obersten des Volkes als Behörde gegen Petrus und Johannes eingeschritten und zwar gewiss nicht zu Gunsten der Lehre einer Partei im Volke. Ueberdies weiss die Rede des Petrus V. 9 von einer anderen Anklage (V. 7) als V. 2, die auch viel eher wie alte Ueberlieferung aussieht: es ist die Frage, in wessen Namen sie den kranken Menschen geheilt haben. Auch äusserlich heben sich V. 1—3 vom Texte der Erzählung ab, V. 4 ist jedenfalls der Abschluss, den die Quelle nach der Rede des Petrus 3, 12—26 hatte, der aber hier an einem ungeschickten Ort erscheint.

V. 5—7a müssen wahrscheinlich auch beanstandet werden, sie hängen mit V. 1—3 zusammen. Eine officielle Sitzung des Sanhedrins war so schnell auch nicht zu Stande zu bringen. Eine Vergleichung von Luc. 3, 1 f. mit unserer Stelle spricht gleichfalls dafür, dass erst der kanonische Verfasser V. 6 geschrieben hat. Wir werden uns also damit bescheiden müssen, dass wir nicht mehr wissen, wie in der Quelle das Einschreiten der jüdischen Behörde gegen Petrus und Johannes erzählt war. Jedenfalls aber war es nicht eine Plenarsitzung, denn deren bedurfte es nicht, wenn man die Frage 4, 7 von Petrus und Johannes beantwortet haben wollte. 4, 13 weist auch eher auf einen öffentlichen Platz. Somit fallen aber auch 4, 15—17 als nicht ursprünglich; sie sind Vorausnahme des 5, 34 ff. Erzählten. Auch 4, 19 f. sind aus der im 5. Cap. berichteten Verhandlung des Synedriums vorweggenommen. Dort, 5, 29 sind Petrus und die Apostel zu der freimüthigen und kühnen Antwort berechtigt, nach dem Gebet 4, 24—30 haben sie die sichtbare Bestätigung erhalten (4, 31), dass die offene und freie Verkündigung des Evangeliums Gottes Wille ist, und auf 4, 31 spielt Petrus 5, 29 an. Hier aber bitten die Jünger erst um Muth und Kraft zur Verkündigung 4, 29, nachdem Petrus und Johannes zu den Ihrigen entlassen worden sind.

Ob und in wie weit 4, 21 bearbeitet ist (vgl. 5, 26), lässt sich nicht ermitteln. 4, 23 wird auch einiges vom Erzähler herrühren. Das Gebet scheint mir seinem Umfange nach aus der Quelle geflossen zu sein, wie auch das Zeichen 4, 31, das ihnen die Erhörung desselben bestätigte, mir

durchaus nicht den Eindruck einer späteren Eintragung macht (gegen Weiss).

Im Folgenden haben wir 4, 32—5, 16 wieder einen zusammenhängenden Abschnitt, der von dem Leben der Gemeinde und dem Verhältniss der Gemeinde zum Volk handelt.

4, 32. 34 f. nehmen die Schilderung 2, 44 f. wieder auf. Beide Stellen erzählen uns, dass in der Urgemeinde eine vollständige Gütergemeinschaft geherrscht habe. Damit erweisen sie sich aber als im Widerspruch stehend mit den beiden concreten Geschichten von Barnabas und Ananias, die uns erhalten sind und die als solche einer Bearbeitung naturgemäss viel weniger unterliegen konnten, wie eine allgemeine Schilderung. Das Bemerkenswerthe an der Erzählung, dass Barnabas einen Acker besessen, ihn verkauft und das Geld den Aposteln gebracht habe, liegt darin, dass eine solche Handlungsweise nicht die gewöhnliche war (bem. auch das δέ V. 36, das jetzt keine logische Beziehung hat). Dies behaupten aber die Schilderungen 2, 44 f. und 4, 32. 34 f. In der Geschichte von Ananias und Sapphira aber ist sogar deutlich angegeben, V. 4, dass Ananias sein Besitzthum gar nicht hätte zu verkaufen brauchen, und wenn er es verkauft hatte, das Geld behalten konnte. Ich folgere also aus diesem Bestand, dass 2, 44 f. und 4, 32. 34 f. nicht der gleichen Ueberlieferung angehören, wie die Erzählungen von Barnabas und Ananias, d. h. nicht aus der Quelle genommen sind. Allerdings halte ich es nicht für ausgeschlossen, dass 4, 34 f. ursprünglich auch in der Quelle standen, nur vom Bearbeiter im Sinne von 2, 44 f. und 4, 32 umgeformt worden sind; es sind Spuren der Darstellung der Quelle, auf der andern Seite aber auch dem kanonischen Bearbeiter eignende Wendungen in denselben. V. 33 aber macht mir den Eindruck einer jetzt zusammenhangslosen Angabe aus der Quelle. Als aus anderer Verbindung herrührendes Bruchstück characterisirt er sich durch seine ungehörige Stellung zwischen V. 32 und 34. γάρ V. 34 drückt keine richtige Gedankenverbindung aus (gegen Wendt). χάρις heisst doch wohl hier „göttliche Gnade", nach Analogie von Luc. 2, 40. Die gött-

liche Gnade aber ist es dem Sinne des Verses zufolge gewesen, die die Apostel mit solcher Kraft das Evangelium verkündigen lässt. Mit dieser Bedeutung aber gehört der Vers in den Gedankenkreis von 4, 31, welcher mir alt zu sein scheint.

In 5, 12—16 sind verschiedene Schwierigkeiten. Das ἅπαντες V. 12 kann sich dem Zusammenhang nach nur auf die Apostel beziehen. Wo bleiben dann aber die übrigen Gläubigen? Diese können sich auch gar nicht alle in der Halle Salomos versammelt haben. Ferner ὥστε V. 15 ist ohne richtige Beziehung. Auch was jetzt Wendt (S. 135 f.) zur Vertheidigung der Gedankenverbindung beibringt, genügt nicht. Die Verehrung und die immer grössere Aufnahme, die das Christenthum jetzt gewann, geben keine Begründung für die sichere Zuversicht des jüdischen Volkes auf die wunderbare Heilkraft des Petrus. Eine weitere Schwierigkeit ist das markirte Hervortreten des Petrus hier, wo eben von der grossen Wunderthätigkeit aller Apostel erzählt war.

Wir haben einige Anhaltepunkte für die Vermuthung, was von diesen Angaben aus alter Ueberlieferung herrühren mag. Einmal scheint die Notiz, dass sie sich in der Halle Salomos zu versammeln pflegten, alt zu sein (vgl. 3, 11); dann spricht die Verwandtschaft sogar im Ausdrucke mit dem alten Stück Luc. 8, 1—3 für V. 16, mit dem wieder V. 15 in verwandtschaftlichem Zusammenhang steht. Das Hervortreten des Petrus vor den andern Aposteln passt aber ebenfalls zu den sonstigen Erzählungen unserer Quelle.

Ich bin also der Ansicht dass V. 15 f. aus der Quelle entnommen sind und dass in V. 12—14 wohl ursprünglicher Stoff steckt, aber durch den Erzähler eine nicht mehr festzustellende Bearbeitung erfahren hat. Allgemeine Schilderungen hat der Verfasser ja auch sonst geformt. Ob freilich V. 15 f. in der Quelle an dieser Stelle gestanden haben, ist mir nicht sicher. Die folgende Erzählung von der Gerichtsverhandlung vor dem Sanhedrin kennt nur einen Anstoss, den die Apostel durch Uebertretung des ihnen ertheilten Predigtverbots gegeben haben, nicht aber eine ausgedehnte Heilthätigkeit des Petrus.

In der Darstellung von der Verhandlung des Sanhedrins mit den Aposteln (5, 17—42) ist auffällig, dass mit keinem Worte der 5, 18 erzählten Gefangensetzung und der während der Nacht erfolgten wunderbaren Befreiung der Apostel Erwähnung gethan wird. Auch Wendt spricht bei der grossen Aehnlichkeit dieser Verhandlung mit den 12, 1 ff. und 4, 1 ff. berichteten die Vermuthung aus, derselbe Vorgang möge von der sagenhaft umbildenden und erweiternden Ueberlieferung eine doppelte Gestalt empfangen haben. In der That heben sich die Schwierigkeiten, wenn man sich zur Annahme der Ueberarbeitung einer gegebenen Darstellung entschliesst. Mag nun in der Ueberlieferung die erzählte Begebenheit die in der Apostelgeschichte zum Niederschlag gekommene Gestalt angenommen haben oder mag erst der Verfasser den Vorgang nach 12, 1 ff. und 4, 1 ff. hier geformt haben: in der alten Quelle ist hier von dem Wunder nichts erzählt worden. Nach ihrem Bericht 5, 25. 28 sind die Apostel vorgefordert worden, weil sie das Predigtverbot übertreten haben. Ueber das Wie lässt sich vermuthen, dass nach ihrer Darstellung die Vorführung stattgefunden habe, weil dem versammelten Sanhedrin die Kunde geworden sei, die Männer lehrten ja doch wieder im Tempel trotz dem Verbot und dass daraufhin, wie 5, 26 erzählt, der Hauptmann des Tempels mit den Dienern hingegangen sei und sie geholt habe. Dann würden V. 17—24 im Wesentlichen dem Verfasser des kanonischen Buches angehören.

5, 36 bietet einen grossen Anstoss. Wir wissen aus Josephus Ant. 20, 5, 1, dass unter dem Procurator Cuspius Fadus, nicht vor dem Jahr 44 unsrer Zeitrechnung, ein Theudas sich für einen Propheten ausgab und viele Anhänger fand, dass Cuspius Fadus die Aufständischen durch seine Reiterei niedergeworfen habe und dass dem Theudas bei der Verfolgung der Kopf abgeschnitten worden sei. Diese Begebenheit ist wohl dieselbe wie die hier erzählte. Der neuerliche Beweis Nösgens, der hier erwähnte Theudas sei nicht identisch mit dem des Josephus, ist wie frühere ähnliche Versuche missglückt. Dann ist es aber unmöglich, dass Gamaliel auf dessen Beispiel in dieser Verhandlung hat hinweisen

können, da dieselbe ja ungefähr zehn Jahre früher fällt. Ferner, der Aufstand des Judas des Galiläers fällt entgegen 5, 37 lange vor die Begebenheit mit Theudas. Diese Schwierigkeiten aber scheinen sich einfach auf dem von Weiss (a. a. O. S. 574 Anm. 4) angegebenen Wege zu lösen. Die Quelle hat 5, 36 nicht gekannt, der Vers rührt erst vom Bearbeiter her, dem die Unrichtigkeit der Zeitfolge in V. 36 und 37 und die Undenkbarkeit, dass Gamaliel damals dies Beispiel hat sagen können, nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Einen Anhalt für die Möglichkeit einer späteren Einarbeitung bietet auch 21, 38. Der kanonische Erzähler hat dort in einer andern Quelle eine Hinweisung auf Theudas vorgefunden und hat nun hier an einer früheren Stelle von ihm direkt erzählt.

Im Uebrigen scheint die Darstellung der Verhandlung Spuren der Veränderung zu zeigen 5, 33, wo die Absicht der Hierarchen, die Apostel zu töten, mit der den Aposteln dann ertheilten Disciplinarstrafe nicht in Einklang steht und verfrüht auftritt und V. 42, der eine allgemeine, in dieser Form wohl übertriebene Schilderung enthält.

Cap. 6, 1—6 die Wahl der Siebenmänner ist eine Erzählung, die auf eine bestimmte Ueberlieferung zurückgeht. Dies erhellt aus der Erzählung als solcher und aus der Kenntniss der Namen der Gewählten. Der hier vorliegende Bericht aber stammt nicht aus der Quelle, welche in der Apostelgeschichte nachzuweisen jetzt meine Absicht ist.

Er erzählt von einem Wohlthätigkeitsdienst innerhalb der christlichen Gemeinde, welcher schon feste Formen angenommen hat, welcher schon organisirt ist. Es ist eine tägliche Dienstleistung, und Empfangende sind Wittwen. Diese Nachricht aber steht nicht recht vermittelt neben den Angaben der Quelle darüber, dass Einzelne in der Gemeinde Spenden machten zu Gunsten der Bedürftigen. In derselben herrscht die Voraussetzung nur von einer Unterstützung nach Bedürfniss und von einer noch nicht regelmässig geordneten Beihülfe der Gemeinde. Dass sich der Armendienst aus diesen Anfängen zu einem geregelten herausgebildet habe, ist aber hier im 6. Cap. mit keinem Wort angedeutet, sondern die

Erzählung tritt hier als selbständige und neue auf. Auch der Gegensatz von Hellenisten und Hebräern erscheint hier zum ersten Male und unvorbereitet, in der Darstellung aber auch wieder als keiner weiteren Erklärung bedürftig. Ebensowenig kennt die Darstellung hier die Zahlen der Quelle über das Anwachsen der Christengemeinde. πληθυνόντων 6, 1 ist schon nach den früheren bestimmten Angaben allgemein, auch ungenau. 6, 2 aber scheint eine so grosse Gemeinde, wie sie die Quelle in dieser Zeit schon kennt, nicht im Auge zu haben, da sie die Apostel „die Menge der Jünger", also wohl alle, versammeln lässt. Eine weitere Verschiedenheit liegt in dem Cap. 6 erzählten Verhalten der Apostel zu der Armenpflege. Die Quelle wusste, dass die für die Armen beabsichtigten Spenden zu den Füssen der Apostel niedergelegt wurden, d. h. dass die Apostel entweder selbst die Vertheilung übernahmen oder die Leitung über die Verwendung der Unterstützungen ausübten. Hier dagegen stehen die Apostel ausserhalb des Bereiches der Beschwerde. Die Unzufriedenheit in den Kreisen der Hellenisten richtet sich nicht gegen die Zwölf, sondern gegen die Hebräer (6, 1); die Rede der Apostel setzt voraus, dass die Aufgabe der Zwölf in der Verkündigung des Wortes besteht (6, 2. 4) und weist die Möglichkeit, dass etwa sie selbst sich der Dienstleistung in der Armenpflege zuwenden möchten (καταλείψαντας) und dass dadurch die Frage ihre Lösung erhalte, von der Hand. Sie wollen fortsetzen, was sie bisher gethan haben, sie wollen sich auch weiter dem Dienst des Wortes widmen. Ueberhaupt aber ist in diesem Abschnitt die Stellung der Apostel eine wesentlich veränderte. Sie sind nicht mehr diejenigen unter den Jüngern, die als besonders von Jesu berufen und als Zeugen des öffentlichen Wirkens, des Leidens und Sterbens und der Auferstehung des Herrn naturgemäss ein Uebergewicht und ein vor den andern Christen hervorragendes Ansehen haben, sondern sie sind die officiellen Leiter der Gemeinde. Es kommt die Beschwerde eines Theiles der Gemeinde zu ihren Ohren. Da berufen sie eine Versammlung der gesammten Gemeinde als die zuständige Behörde. Sie legen die zu verhandelnde Frage der Versammlung vor, und diese soll zwar die Wahl

der Männer vornehmen, die Apostel aber behalten sich vor, ihnen ihr Amt zu übertragen (καταστήσομεν 6, 3), und nachher stellt man die Gewählten vor die Apostel und sie sind es, die die Weihung vollziehen, indem sie im Gebet ihnen die Hände auflegen.

6, 7 ist ein Vers, dessen Herkunft aus einer bestimmten Quelle nicht erwiesen werden kann.

Wir kommen nunmehr zu der Darstellung vom Process und der Steinigung des Stephanus (6, 8—8, 4). Hier lässt sich, wie auch von den Meisten anerkannt wird, die Ansicht von der litterarischen Abhängigkeit des heutigen Berichts von irgendwelcher Quellenvorlage mit grosser Wahrscheinlichkeit erweisen.

Zum Ausgangspunkt meines Versuchs, die von mir vermuthete Quelle auch in diesem Abschnitt aufzudecken, möchte ich die Rede des Stephanus (7, 2—53) nehmen. Es scheinen mir alle Versuche, aus dieser Rede einen Hauptgedanken herauszuheben, verfehlt: die Rede bewegt sich nicht um einen Mittelpunkt, sondern sie behandelt zwei Themen (vgl. Holtzmann, Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 434 ff.). Der eine Gedanke ist dieser, das Volk Israel habe der Offenbarung Gottes schon von Alters her immer Widerstand geleistet, sich gegen alle ihm erwiesenen Wohlthaten undankbar erzeigt und für die Absichten der göttlichen Führung nie Verständniss gezeigt, und das Zweite, was die Rede erweisen will, ist dies, dass die Heilsgegenwart Gottes von Anfang der Geschichte Israels an nie an einen bestimmten Ort geknüpft gewesen sei.

Dieser zweite Gedanke hängt nun ganz deutlich mit der Anklage 6, 13 zusammen. Wir sehen auch, dass diese Anklage nicht ungerechtfertigt ist, denn derjenige Theil der Rede, welcher darauf antwortet, zeigt wirklich, dass Stephanus in einem gewissen Sinne Worte gegen den heiligen Ort geredet habe. Wollen wir nun den Theil der Rede herausschälen, der sich auf diese Anklage bezieht, so gehört gleich der Anfang hierher. Gott hat sich dem Abraham schon in einem fremden Lande geoffenbart, in Mesopotamien, noch bevor Abraham in Haran wohnte, und hat ihn aus seiner Heimat geführt, ihm

ein anderes Land verheissend. Aus Haran hat Gott ihn nach diesem Land gebracht, in welchem das Volk Israel jetzt wohnt. Und doch hat Gott damals dem Abraham keinen Fuss breit Erbe in demselben gegeben, sondern hat es nur ihm und seinen Nachkommen verheissen. Gott wollte das Volk erst noch in ein anderes Land führen, dort sollten sie dienen und nachher erst sollten sie zurückkommen und ihm dienen ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ. Joseph wurde nach Aegypten verkauft, und Gott war mit ihm — in Aegypten — und erhöhte ihn dort. Jakob und seine andern Söhne zogen nach Aegypten mit aller ihrer Verwandtschaft und starben dort und wurden dort begraben und erst bei der Rückkehr des Volkes auch ins Land der Verheissung gebracht. Als die Zeit der Verheissung kam, die Gott Abraham gegeben hatte, wurde Moses geboren, in Aegypten, und Moses gefiel Gott (7, 20). Und er wird erzogen von der Königstochter und wird gewaltig in Worten und Thaten. 7, 23 ist ein Vers, welcher zur Darstellung des zweiten Hauptgedankens der Rede überleitet. Wohl aber kehrt 7, 29—34 der Gedanke des Anfangs der Rede wieder. Mose kommt nach Midian; an dem Berge Sinai in der Wüste erscheint ihm ein Engel des Herrn, und dem Mose wird gesagt, dass dieser Ort, wo er stehe, heiliges Land (γῆ ἁγία) sei, und dass Gott ihn nach Aegypten schicken wolle, um das Volk fortzuführen. Sichtbar ist also Gottes Offenbarung nicht an einen bestimmten Ort, nicht an ein bestimmtes Land gebunden. 7, 34 ist auch erkennbar nicht gleicher Ueberlieferung angehörig wie 7, 25. Denn 7, 25 weiss Mose schon, dass er zum Retter ausersehen ist, hier aber, 7, 34, wirds ihm erst geoffenbart. Ebenfalls den Gedanken, dass Gottes Heilsgegenwart nicht an einen bestimmten Ort gebunden sei, drückt noch gegen Ende der Rede ein weiterer Abschnitt aus, 7, 44—50. Die Stiftshütte, in der doch Gott gegenwärtig gedacht wurde, war mit dem Volk in der Wüste und begleitete sie dann nach dem verheissenen Lande. David, der doch Gnade vor Gott gefunden hatte, wollte statt der Stiftshütte für Gottes Verehrung einen Tempel bauen, aber erst Salomo vollführte den Bau. Allein Gott wohnt nicht in einem Werke von

Händen, der Himmel ist Gottes Thron und die Erde seiner Füsse Schemel.

Haben wir diese eben angegebenen Theile aus der Rede ausgeschieden, so schliesst sich auch das noch Uebrige zur Darstellung eines einheitlichen Gedankens zusammen (7, 23—28. 35—43. 51—53). Moses hatte gesehen, wie ein Aegypter einem Israeliten Unrecht that und erschlug diesen Aegypter. Als er dann zwei Israeliten, die mit einander stritten, zur Versöhnung mahnte, wies ihn der Beleidiger ab mit den Worten, dass er nicht zu ihrem Richter gesetzt sei; und diesen Moses, der so zurückgewiesen wurde, hatte doch Gott zum Herrscher und Erlöser gesandt; dieser Moses führte sie aus Aegypten und that Zeichen und Wunder; dieser Moses wies voraus auf einen Propheten, wie er war; dieser Moses war es, der durch Vermittelung des Engels lebende Worte erhielt, sie dem Volke zu geben. Und doch folgte ihm das Volk nicht, sondern stiess ihn zurück und wandte sich im Herzen zurück nach Aegypten und trieb Götzendienst mit dem Bilde eines Stiers, den ihnen Aaron machen musste. Darum wandte sich Gott und gab sie dahin, dem Heere des Himmels zu dienen und darum musste ihnen der Prophet ihre Bestrafung und ihre Fortführung jenseits Babels ankündigen. 7, 51 wendet sich dann die Rede an die Gegenwärtigen, die auch halsstarrig und unbeschnitten an Herz und Ohren sind, die, wie auch ihre Väter, immer dem heiligen Geiste widerstreben. Denn welchen Propheten haben ihre Väter nicht verfolgt. Getötet haben sie die, welche von dem kommenden Gerechten vorausverkündet haben, und sie, das jetzige Geschlecht, sind seine Verräther und Mörder geworden, das Volk, das das lebendige Sprüche enthaltende Gesetz auf Engelanordnungen hin bekommen und es nicht gehalten hat. Immer also, will diese Rede sagen, hat das Volk Israel sich der Führung Gottes widersetzt, seine Wohlthaten verkannt und mit Undank und Widerstreben gelohnt.

Bei der Geschlossenheit und Bestimmtheit beider Gedankengänge in dieser Rede, welche kunstvoll in einander gefügt sind, aber doch beide noch in ihren einzelnen Theilen verfolgt werden können, kann ich mich aber nicht zu der An-

nahme bereit finden, dass wir hier eine Grundschrift und eine Bearbeitung vor uns haben; die Lösung glaube ich vielmehr darin zu erblicken, dass dem Verfasser zwei verschiedene schriftliche Reden über dieselbe Begebenheit vorgelegen haben und er sie beide zusammengearbeitet hat. Beide Reden, so verschieden ihr Inhalt war, hatten ja das Gemeinsame, dass sie auf die Geschichte des Moses zurückgriffen, und da liegt denn auch die Grenze der beiden Berichte nicht so deutlich zu Tage, wie nachher gegen Schluss der Rede, wo die beiden Abschlüsse sich scharf scheiden.

Diese Annahme, dass in der heutigen Stephanusrede zwei gesonderte Reden zusammengearbeitet sind, würde aber auf schwankendem Boden stehen, wenn der übrige Bericht der Apostelgeschichte von dem Process und der Steinigung des Stephanus ein einheitlicher wäre. Dies ist er aber keineswegs, sondern an allen Hauptpunkten der Erzählung haben wir in der Apostelgeschichte noch die Anzeichen, dass zwei Darstellungen dem Verfasser vorlagen und von ihm verarbeitet worden sind.

Fangen wir mit der Anklage an. Die eine ist enthalten in 6, 13 f., und auf diese Anklage antwortet in der Rede 7, 2—22. 29—34. 44—50. Neben dieser Beschuldigung enthält aber 6, 11 noch eine zweite, und darauf geben 7, 23—28. 35—43. 51—53 die Vertheidigung. Die Vertheidigung auf die erste Anklage zeigt, dass mit einem gewissen Recht gegen Stephanus der Vorwurf erhoben wurde, er führe Reden gegen die heilige Stätte. Ich mache auch darauf aufmerksam, dass verschiedene Male, aber nur in Partien der Verhandlung, welche in diesen Zusammenhang gehören, der Ausdruck τόπος verwendet wird: 6, 13 κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου; 6, 14 τὸν τόπον τοῦτον; 7, 7 ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ; 7, 33 ὁ γὰρ τόπος, ἐν ᾧ ἕστηκας, γῆ ἁγία ἐστίν; 7, 49 τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου. Die Rede, die sich auf die zweite Anklage (6, 11) bezieht, antwortet aber insofern auf die erhobene Beschuldigung, als Stephanus ihnen hauptsächlich an der Geschichte des Moses zeigt, dass sie keinen Grund und kein Recht haben, derartiges gegen ihn auszusprechen. Haben doch ihre Väter Mose, dem von Gott geordneten Retter, dem Ueberbringer

der Gebote, dem Propheten, der auf den Messias hinwies, immer Halsstarrigkeit und Ungehorsam entgegengesetzt, haben sie doch selbst die Gebote, obwohl sie ihnen durch Vermittelung von Engeln überliefert worden sind, nicht gehalten. Ihre Väter haben alle Propheten verfolgt, sie selbst aber haben den Gerechten, den Messias, verrathen und getötet. Also ihre Väter und sie selbst sinds, die Mose und Gott widerstehen.

Auch der Ausgang des Processes ist nach beiden Darstellungen erhalten geblieben. 7, 54 wird an 7, 53 anschliessen. Dann scheint mir der Bericht dieser Quelle bis 7, 56 fortzugehen. Hinter diesem Vers hat aber vielleicht 6, 15 gestanden, der an seinem jetzigen Ort nicht recht verständlich ist, wohl aber hinter 7, 56. Stephanus ruft aus: „Siehe, ich sehe die Himmel offen und den Sohn des Menschen stehen zur Rechten Gottes“. Und wie die Mitglieder des Sanhedrins auf ihn blicken, erscheint sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels. 7, 57 scheint mir wieder deutlich an ein Ende der Rede anzuschliessen und den Eindruck zu schildern, den die Rede auf die Versammelten gemacht hat. So fügt sich denn 7, 57 wohl an 7, 50 an.

Im Folgenden bietet wieder die doppelte Erzählung der Steinigung des Stephanus die Handhabe für die Trennung der beiden Berichte; 7, 58 und 7, 59 sind ja zwei verschiedene Steinigungen erzählt. Wie wir hier zu sondern haben, wird aus μάρτυρες 7, 58 ersichtlich. Die Zeugen weisen auf 6, 13 zurück. Diese Nachricht gehört also in den Bericht, der dem Stephanus Reden gegen den Tempel vorwarf, schliesst somit hier an 7, 57. 58a an. Da dieser Bericht also Kenntniss von der Theilnahme des Saulus bei der Hinrichtung des Stephanus gehabt hat, gehören wohl zu demselben noch die Worte 8, 1 Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ, die an Σαύλου 7, 58 anstatt mit Σαῦλος δέ ursprünglich wohl einfach relativisch anschlossen ὅς ἦν συνευδοκῶν u. s. w. Ebenfalls aber wird dann noch aus der gleichen Quelle 8, 3 sein.

Ich vermuthe also, dass nur in der einen Quelle Saulus erwähnt war und dass in derselben an seinen Namen ent-

weder die über die Christen jetzt hereinbrechende Verfolgung überhaupt geknüpft oder ihm doch ein sehr hervorragender Antheil an derselben zugewiesen wurde. Die andere Quelle aber wusste nur von einer allgemeinen Verfolgung der Gemeinde zu Jerusalem, infolge deren alle Gläubigen nach Judäa und Samaria zerstreut wurden, mit Ausnahme der Apostel. Ausserdem hat auch sie wohl berichtet, dass den Stephanus fromme Männer bestatteten und über ihn eine grosse Totenklage anstellten.

In solcher Weise glaube ich die beiden Berichte scheiden zu müssen, die natürlich beide nicht unversehrt erhalten sind, sondern bei der Zusammenarbeitung an verschiedenen Stellen unvollständig und lückenhaft erscheinen, wenn man sie gesondert betrachtet.

Zur Charakteristik der einen dieser beiden Erzählungen lassen sich nun einige Momente hervorheben, die über ihre Herkunft Licht verbreiten. 21, 27 f. hören wir, dass die Juden aus Asien, als sie Paulus im Tempel sahen, das Volk zusammenriefen, Paulus griffen und schrieen οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῇ διδάσκων, also eine Anklage erheben, die der dem Stephanus 6, 13 gemachten sehr ähnlich sieht. Auch die sprachliche Berührung ist bemerkenswerth, der Tempel wird 6, 13 wie 21, 28 τόπος οὗτος genannt. Eine weitere sehr ins Gewicht fallende Berührung findet statt zwischen 6, 14 (vgl. 6, 13) und 21, 21. Die Presbyter zu Jerusalem sagen dem Paulus, die Juden machten ihm den Vorwurf, dass er überall die Juden in der Heidenwelt den Abfall von Mose lehre und sie anweise, ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen und die Sitten nicht zu beobachten. Ist nicht 6, 14 ganz ähnlich, wo es heisst: „Wir haben ihn sagen hören: Jesus von Nazareth . . . wird die Sitten verändern, die uns Moses überliefert hat“? Hier ist gleichfalls der Ausdruck zu beachten, ἔθος kommt ausser 6, 14 nur vom 15. Cap. an vor (15, 1; 16, 21; 21, 21; 25, 16; 26, 3; 28, 17). Eine fernere sprachliche Verwandtschaft zeigt sich 6, 12 συνεκίνησάν τε τὸν λαόν mit 21, 30 ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη.

Wir dürfen wohl wagen, es auszusprechen, in beiden Partien haben wir dieselbe Quelle; sie hat den Stephanus als Vorläufer des Paulus behandelt, und es schliesst sich leicht die weitere Vermuthung an, dass diese Quelle in der Apostelgeschichte mit 6, 1 ff. einsetzte. Der Gedanke der Rede dieser Quelle, dass Gottes Heilsgegenwart nie an einen bestimmten Ort geknüpft gewesen sei, stimmt wohl zu dieser Annahme und gewiss nicht minder die beim Bericht von der Steinigung angefügte Mittheilung, dass die Zeugen ihre Kleider zu den Füssen eines Jünglings mit Namen Saulus niederlegten und dieser dann die Christen verfolgte. Unter dieser Voraussetzung fällt uns auch für 6, 9 noch ein Resultat in den Schoss, die Schwierigkeit, die in den Worten καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας liegt, löst sich einfach dahin, dass sie Einfügung des Bearbeiters aus der andern Quelle sind. Saulus ist aus Cilicien, und die Juden aus Asien sind dieselben, die 21, 27 so unvermittelt auftreten.

So kommen wir nun zu der Quelle, die wir hier hauptsächlich verfolgen wollen. Aus ihr ist meines Erachtens noch erhalten[1]) 6, 9—11. 7, 23—28. 25—43. 51—56. 6, 15. 7, 59 f. 8, 1 von ἐγένετο δὲ an, 8, 2. Nach dieser Darstellung sind es Juden aus der Zerstreuung aus Rom, Alexandria und Cyrene, die gegen Stephanus auftreten und mit ihm disputiren. In Folge dieses Streites stellen sie Männer, welche ihn anklagen, er habe lästernde Reden gegen Gott und Moses geführt. Die Verhandlung scheint auch nach dieser Quelle vor dem hohen Rath geführt worden zu sein. Stephanus vertheidigt sich, indem er sagt, 'sie, die Juden, hätten kein Recht, gegen ihn eine solche Anklage zu erheben, denn von Alters her hätten ihre Väter immer Gott widerstrebt, wie sich besonders aus ihrem Verhalten gegen Moses ergebe. Das Gesetz aber hätten sie selbst nicht gehalten, obwohl es ja lebendige Sprüche enthalte und durch Engel vermittelt sei. In ihrer Verstockung gegen Gottes Führung hätten sie auch Jesum, den Messias, gekreuzigt. In welcher Weise die

1) 6, 8 hat zur Voraussetzung 6, 1—6, gehört also in der jetzigen Form nicht in diese Quelle.

Verurtheilung erfolgte, ist uns nicht in dieser Quelle erhalten geblieben. Stephanus hat nach Beendigung der Vertheidigungsrede eine Verzückung, sein Angesicht leuchtet wie das eines Engels. Die Erzählung vom Ende des Stephanus 7, 59 f. hat Aehnlichkeiten mit der Darstellung des dritten Evangelisten vom Tode Jesu. Es ist auch zu beachten, dass in der Geschichte der alten Kirche die Anrufung Jesu als des Menschensohns hier 7, 56 ohne Parallele dasteht. Ich glaube aber nicht, dass wir auf Grund dieser Beobachtungen zu dem Urtheil berechtigt sind, dass der Bearbeiter dies erst in den Text eingetragen habe. Vielmehr ist es wohl möglich, dass eine solche Darstellung auf geschichtlicher Ueberlieferung beruht und Stephanus wirklich den erhöhten Jesus, den er erblickt, als Menschensohn hat bezeichnen und in seinen letzten Worten Aehnliches hat sagen können als Jesus selbst. Auch die Notiz 8, 2 möchte ich nicht dem Bearbeiter zuweisen. Hat sich an den Tod des Stephanus eine Verfolgung der Christengemeinde zu Jerusalem angeschlossen, so kann, wenn die Christen zum grössten Theil aus Jerusalem flohen, die Bestattung des Stephanus durch ihm nahestehende Juden vollzogen worden sein. Die Anfeindung des Stephanus ist aus den Kreisen fremder, nicht palästinischer Juden hervorgegangen. Im Gegensatz zu diesen mag Stephanus bei anderen, vielleicht Hebräern, in Ansehen gestanden haben. Die Christengemeinde war ja in dieser ersten Zeit durchaus nicht aus der jüdischen Volksgemeinde losgelöst.

Eine Stütze für unsre Behauptung, dass schon in der von mir vermutheten alten Quelle von der Verfolgung der Christen in Jerusalem berichtet war, bieten nun die nächstfolgenden Erzählungen. 9, 1 ἔτι weist zurück auf 8, 3. Der eine Bericht vom Process des Stephanus steht also in Verbindung mit der weiteren Geschichte des Saulus, die wohl der Hauptinhalt dieser Quelle gewesen ist. Dagegen knüpft 8, 4 οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες deutlich an 8, 1 πάντες τε διεσπάρησαν an. Mit 8, 4a aber wird nur übergeleitet zu der Darstellung von der Predigt des Philippus in einer Stadt Samarias. Diese Erzählung schliesst sich nun wieder an an die andere Notiz aus 8, 1, dass sich nämlich

die aus Jerusalem Fliehenden nach Judäa und Samaria zerstreuten.

Indessen ist nicht der ganze Bericht der Apostelgeschichte hierüber einheitlich und aus gleicher Ueberlieferung, sondern auch hier muss ein Theil als unserer Quelle fremd ausgeschieden werden.

Die Charakteristik, die wir 8, 9—11 über den Magier Simon lesen, verräth zwei verschiedene Anschauungen über die Person dieses Mannes. Nach der einen Anschauung ist er ein Mann gewesen, der sich selbst für etwas Grosses ausgab und das Volk in Aufregung und Bewunderung zu versetzen verstand, theils durch seine Prätensionen, theils durch seine Magierkünste und seine Zaubereien (8, 9. 11). Der zweite Bericht hat diese Seite, nach der Simon selbst bemüht ist, das Volk zu gewinnen, ganz ausser Rücksicht gelassen und erzählt uns, dass Gross und Klein ihm anhingen, weil sie in ihm die Kraft Gottes, die da gross heisst, erblickten (8, 10). Wir haben im Text zwei Begründungen, weshalb das Volk dem Simon ergeben ist, die eine 8, 11 in προςεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ κτλ, die andere V. 10 ᾧ προςεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες κτλ. In diesem doppelten προςεῖχον zeigt sich vielleicht die Hand des Bearbeiters (vgl. das zu 2, 7 und 12 und zu 3, 8—10 Bemerkte), der vielleicht in 8, 11 auch deshalb einen Theil von 8, 9 wiederholt, um in den Text der Quelle 8, 12 einzulenken. Mehr aber noch glaube ich hier die inhaltliche Seite betonen zu müssen. Es wird ja beide Male derselbe Mann charakterisirt, aber doch nicht unwesentlich verschieden. Das eine Mal wird auf äussere Dinge, seine Zaubereien, mehr Gewicht gelegt, die inneren Ansprüche auf Geltung sind nicht deutlich bezeichnet (vgl. auch 8, 13). Mit 8, 10 aber wird er so charakterisirt, dass man gut in ihm den Vertreter jener synkretistischen samaritanischen Gnosis erblicken kann, als deren Prophet Simon mit messianischen Ansprüchen auftrat.

Nach 8, 13 wird auf die Predigt des Philippus hin auch Simon selbst gläubig, hält sich zu Philippus und staunt über die grossen Zeichen und Kraftwirkungen, die geschehen. Auf anderem Boden aber stehen wir gleich wieder in den Ver-

handlungen zwischen Petrus und Simon. Wenn ich 8, 21 οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ recht verstehe, so ist damit gesagt, dass Simon ausserhalb der christlichen Gemeinschaft steht. Die Bitte des Simon, dass auch ihm die Gabe der Vermittelung des heiligen Geistes übertragen werden möge, kann von einem Manne gethan sein, der der Gemeinde angehört, aber auch von einem, der ausserhalb derselben steht.

Die Erzählung 8, 14 ff. beruht aber überhaupt auf einer Anschauung über die Vermittelung der Gabe des heiligen Geistes, die der Urgemeinde fremd gewesen ist (vgl. Zeller, Apostelgesch. S. 475, Overbeck S. LXV, Weizsäcker, apost. Zeitalter S. 613, Gunkel, die Wirkungen des heiligen Geistes S. 31), und die den Anschauungen der Quelle hierüber widerspricht. Am Pfingstfest ist derselben zufolge über alle Gläubigen, nicht nur die Apostel, der Geist ausgegossen worden, und Petri Worte 2, 38 setzen die Vermittelung des heiligen Geistes in Verbindung mit der Taufe: „Thut Busse, und lasse sich ein jeder von euch taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen“. Das entscheidende Zeichen für Petrus, dass der Hauptmann Cornelius und die bei ihm Versammelten nach Gottes Willen in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden sollten, war die Ausgiessung des heiligen Geistes über dieselben in der gleichen Weise wie über die Gemeinde am Pfingstfest. Nun kann er die Taufe nicht mehr zurückhalten (10, 44 ff.). Wer in die christliche Gemeinde eintritt, in dem schlägt der Geist seinen Wohnsitz auf. Das ist die Vorstellung der Gemeinde, die wir auf Grund der ältesten Nachrichten annehmen müssen; 8, 14 ff. stammen aber aus Zeiten, in denen man solche Geistesvermittelung nur den Aposteln vermöge ihrer hierarchischen Stellung zuschrieb.

In 8, 14 muss auch Samaria als Land verstanden werden, und dies ist gleichfalls abweichend von den Angaben 8, 5. 9, wo von der Verkündigung in einer Stadt Samarias geredet wird.

In der Erzählung von der Wirksamkeit des Philippus

und der Episode vom Magier Simon glaube ich also der Quelle nur zuweisen zu dürfen 8, 4—9. 11—13. Ob und in wie weit in 8, 14—24 Material aus derselben verwendet worden ist, entzieht sich meines Erachtens der Möglichkeit der Entscheidung. Auf eigenartige und jedenfalls eine bestimmte Ueberlieferung geht die Fluchrede des Petrus über den Magier zurück, in welcher 8, 22 in nicht fester Gedankenverbindung steht.

8, 25—40, die Bekehrung des Aethiopiers, ist nicht aus unserer Quelle entlehnt. Als Ausgangspunkt der Reise des Philippus ist hier Jerusalem gedacht, das Philippus doch fliehend verlassen hatte. Entscheidender aber ist, dass der Kämmerer kein Jude war, die Bekehrung des ersten Nichtjuden nach unserer Quelle aber die des Hauptmanns Cornelius gewesen ist. [1])

Die Erzählungen von Paulus 9, 1—30 gehen auch auf andere Ueberlieferung zurück. Unsere Quelle setzt wieder ein mit 9, 31, der allgemeinen Bemerkung über den Zustand der Ruhe und des Friedens und des Wachsthums der Gemeinde in Judäa, Galiläa und Samaria, ferner der Darstellung von der Reise des Petrus nach Lydda und der in dieser Stadt und in Joppe verrichteten Wunderthaten. Diese beiden Geschichten haben im Fortschritt des Planes der Apostelgeschichte keine selbständige Bedeutung, sondern erklären sich als Einleitung zu der Corneliusgeschichte (10, 1 ff.), sie stammen also aus gleicher Quelle wie diese. Die Berechtigung zur Herleitung der Corneliusgeschichte aus der alten Quelle ergiebt sich aber hauptsächlich daraus, dass die Anschauungen der Gemeinde, die in dieser Geschichte zu Tage treten, mit den der früheren Partien der Quelle übereinstimmen. Die apostolische Verkündigung ist hier die gleiche, wie in den Reden des 2. und 3. Capitels. Petrus weiss nur von einem Auftrage des Herrn zur Verkündigung des Evangeliums an die Juden (10, 42); diese Predigt an Heiden hat nur durch besonderen göttlichen Befehl ihre Recht-

1) Bem. auch, dass κωλύει 8, 36 voraussetzt 10, 47. Es muss ein Bedenken bestanden haben, den Aethiopier zu taufen.

fertigung, und die Taufe ist nur erfolgt, weil Gott zum sichtbaren Zeichen, dass sie nach seinem Willen sei, den heiligen Geist über diese Heiden in der gleichen Weise ausgoss, wie über die Christengemeinde zu Jerusalem am Pfingstfest. Die Vorstellung von der Aeusserung des Geisteswirkens ist in der Corneliusgeschichte dieselbe, wie sie die alte Quelle bei dem Pfingstereigniss dargestellt hat.

Die ursprüngliche Erzählung liegt uns zwar in der Apostelgeschichte nicht rein vor, aber ich bin doch nicht der Ansicht, dass dieselbe eine wesentliche Bearbeitung erfahren hat. Ein unrichtiger Weg würde es sein, wollte man zur Wiederherstellung der ächten Form der Verschiedenheit nachgehen, dass der Hauptmann an einigen Stellen (10, 35. 11, 1. 18) als Heide gedacht ist, dann aber wieder (vgl. 10, 2 mit 13, 16. 26) als Proselyt (Holtzmann, Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 430). Für die Frage der Tisch- und Speisegemeinschaft zwischen Juden und Heiden war es gleichgültig, ob ein Mann die religiösen Anschauungen und Hoffnungen des jüdischen Volkes theilte und Werke der Frömmigkeit that. Wer nicht die Beschneidung und damit zugleich die ganze übrige Gesetzlichkeit auf sich nahm, blieb trotz seines Anschlusses an das Judenthum und trotz seiner Betheiligung an ihrem synagogalen Cultus für die Beurtheilung der Juden ausgeschlossen von dem Verbande der jüdischen Nation und deshalb auch ausgeschlossen von dem socialen Verkehr mit einzelnen Israeliten (Wendt, S. 237 f.). Auch dass der Hauptmann nach dem Vorbilde des Hauptmanns von Capernaum (vgl. 10, 2 mit Luc. 7, 4. 5) charakterisirt wird (Holtzmann a. a. O.), ist kein Moment, was die Annahme einer weitergehenden Bearbeitung dieser Geschichte rechtfertigte. Dieser Hauptmann kann ja jenem wirklich ähnlich gewesen sein, es kann auch ein litterarischer Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen bestehen.

Gleichfalls mit Unrecht scheint mir Weiss (Einl. S. 575) die Rechtfertigung des Petrus vor der Gemeinde zu Jerusalem aus der Quelle auszuscheiden. Die ungenauen Rückbeziehungen auf die vorangegangene Bekehrungsgeschichte (V. 5 f. 8. 10 ff. 14 ff.) können gerade so gut der Quelle wie dem Bearbeiter

zur Last fallen. Die Erwähnung der sechs Brüder aus Joppe 11, 12, deren Zahl 10, 23 nicht angegeben ist, ferner deren Auftreten in der jerusalemischen Gemeinde als Zeugen dessen, was Petrus darlegen will und muss, scheint mir die selbständige Hinzufügung dieses Abschnittes durch den Bearbeiter auszuschliessen. Immerhin ist auch zu beachten, dass das Wort 11, 16 eine Beziehung auf eine frühere Stelle der Quelle darstellen kann. Den sachlichen Gesichtspunkt für die Ursprünglichkeit von 11, 1—18, den ich in der Geschichtlichkeit der Darstellung dieser Verhandlung erblicke, werde ich später bei der Besprechung der Bekehrung des Hauptmanns geltend zu machen haben.

Bemerkenswerthe Einarbeitungen in die Corneliusgeschichte scheinen mir nur folgende zu sein. 10, 19 f., die ihrerseits wieder 11, 12a mit einschliessen, gehören wohl nicht in den Zusammenhang, 10, 21 schliesst vielmehr unmittelbar an 10, 18 an. Der Bearbeiter hat sie wohl eingefügt, um die Berechtigung des Petrus, dass er in der Sendung dieser Männer die Erklärung der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung erblicken konnte, noch deutlicher hervorzuheben, ferner um die Berechtigung zu dem Vorwurf, den ihm die Gemeinde in Jerusalem macht (11, 2 f. vgl. μηδὲν διακρινόμενος hier 10, 20 und διεκρίνοντο 11, 2), durch eine direkte göttliche Offenbarung zu entkräften.

In gleicher Weise muss ich 10, 28. 29a beanstanden. Zeller und Overbeck haben recht, in 10, 28 einen ungeschichtlichen Verstoss des Verfassers gegen die wirklichen jüdischen Verhältnisse zu finden, denn wir wissen ja thatsächlich von Beispielen, wo Juden wahrscheinlich unbedenklich in Verkehr mit Heiden traten (Josephus Ant. 20, 2, 3 f.). Hat aber das Verbot für die Juden, sich mit Männern andern Stammes zusammenzuschliessen oder überhaupt zu ihnen zu kommen, an unserer Stelle den Sinn, dass ein solches Zusammensein eine Uebertretung der levitischen Reinigungsvorschriften bedingt und dass im Grunde hier eine Tischgemeinschaft gemeint ist, so muss man fragen, warum denn Petrus so allgemeine Ausdrücke gebraucht habe, die eine falsche Auffassung der Hörer hervorrufen mussten. Es ist

möglich, dass Wendt den Sinn des Verfassers trifft, wenn er meint, es sei dem kanonischen Bearbeiter ungehörig erschienen, den Petrus von Essen reden zu lassen, wo es sich zunächst nur um den Zutritt ins Haus handelte, aber allerdings um einen solchen Zutritt, bei welchem von vornherein auch auf Seiten des Petrus die Theilnahme an der Mahlzeit und allem übrigen Verkehre vorbehalten sei. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass der Verfasser dieser Geschichte im Pragmatismus seines Buches eine bestimmte Bedeutung zugewiesen hat, die in der ursprünglichen Erzählung zu sehen ich keinen Anlass finde. Die Erzählung als wirkliche Geschichte genommen, lag für Petrus keine Nothwendigkeit vor, in Speisegemeinschaft mit dem Cornelius und seinen Angehörigen zu treten; ein solcher Hinweis wie 10, 28 war also überflüssig. Da aber Petrus durch die Vision wirklich den Befehl erhalten hat, nicht vor der Tischgemeinschaft mit Heiden zurückzuschrecken, so war doch der Hinweis darauf gleich bei seinem Eintritt in das Haus des Hauptmanns nicht passend.

Zuletzt scheint mir noch 11, 1 nicht ursprünglich zu sein. Der Vers klingt wie eine Vorausnahme des Erfolges und der Anerkennung durch die Urgemeinde. Das wäre aber eine verfrühte Angabe. V. 2 kann auch unbedenklich an 10, 48 in der Quelle angeschlossen haben.

11, 19 setzt ein neuer Abschnitt ein, welcher von der Verkündigung des Evangeliums in Antiochien handelt und in Phönicien und Cypern. Die Anknüpfung von 11, 19 an die an den Tod des Stephanus anschliessende Verfolgung und Zerstreuung der Christen, und zwar in der Form der alten Quelle, macht es mir wahrscheinlich, dass auch hier Stoff aus derselben vorliegt. Die Verkündigung geht ja auch nur an die Juden (11, 19). Ich bin aber auch der Ansicht, dass die Erzählung von der Predigt einiger Hellenisten an Heiden in Antiochia aus der gleichen Ueberlieferung herrührt und ebenfalls die Nachricht von der Sendung des Barnabas, als die Kunde von der Aufnahme heidnischer Elemente in die Gemeinde zu Antiochia zu den Ohren der Gemeinde in Jerusalem gelangt. Auch dass Barnabas,

als er die Gnade Gottes sah, sich freute und alle ermunterte, mit des Herzens Vorsatz bei dem Herrn auszuharren (11, 23), steht im Einklang mit den Anschauungen der Urgemeinde, die aus der Billigung der Aufnahme des Cornelius in die Christengemeinde (11, 18) hervorleuchten. Von 11, 25[1]) an haben wir aber wieder die andere Ueberlieferung, die 9, 30 abgebrochen war. Sie ist es, die die Verbindung zwischen Paulus und Barnabas erzählte. Unsere Quelle weiss auch nichts davon, dass zu dieser Zeit Presbyter an der Spitze der Gemeinde in Jerusalem standen (11, 30).

Das 12. Capital gehört wieder bis auf die Schlussverse (12, 24. 25) der alten Quelle an. Es erzählt uns von der Feindseligkeit des Herodes gegen die christliche Gemeinde und seinem plötzlichen Tode. Der König liess Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwert hinrichten und als er sah, dass dies den Juden gefiel, auch den Petrus gefangen setzen. Dieser wird wunderbar befreit, geht zu dem Haus der Maria, der Mutter des Johannes Marcus, verkündet den dort Versammelten seine Errettung durch den Engel des Herrn und verlässt dann Jerusalem. Herodes aber wird bald vom Engel des Herrn geschlagen und stirbt. Die Erzählung von der Gefangensetzung der Apostel und ihre wunderbare Befreiung im 5. Capitel, die vom Bearbeiter in einen Abschnitt der alten Quelle eingefügt worden ist, setzt 12, 3—18 voraus. Dies weist uns auf die gleiche Ueberlieferung hier wie im 5. Capitel. Auch der Inhalt des 12. Capitels stimmt zu unserer Annahme einer solchen Herleitung.

12, 25 knüpft wieder deutlich an 11, 30 an, hier setzt also wieder die andere Quelle ein. Dies bestätigt auch die genaue Namensbezeichnung des Johannes 12, 25, die nach 12, 12 allerdings auffällig erscheinen muss.

Mit der Nachricht von dem Tode des Herodes hört meinem Urtheil zufolge die alte Quelle auf. Sie hat die Verhandlungen des sogenannten Apostelconcils Cap. 15 wohl nicht gekannt. Ebenso wie in ihr nichts von der Person und

1) 11, 24 gehört wohl dem kanonischen Bearbeiter an.

Wirksamkeit des Apostels Paulus erzählt war, liegt es ihr fern, zu der Frage nach der Regelung der den Heidenchristen aufzuerlegenden Vorschriften Stellung zu nehmen. Es sind die Geschicke und die Entwickelung der jerusalemischen Gemeinde, denen ihr Interesse galt. Auch die Erzählung 11, 19—23 will nur so verstanden werden. Denn 11, 19 berichtet ganz klar, dass die Verkündiger des Evangeliums in Phönicien, Cypern und Antiochien Glieder der Gemeinde zu Jerusalem waren und nicht minder die Cyprier und Cyrenäer, die zu den Heiden gehen (ἐξ αὐτῶν 11, 20). Der Rahmen der Verkündigung an die Juden wird durch diesen Bericht auch nicht wesentlich durchbrochen. Es berechtigt uns nichts in der Erzählung 11, 20—23, die Zulassung dieser Heidenchristen anders anzusehen als etwas, was ausserhalb des gewöhnlichen Ganges liegt; es ist nur Ausnahmefall, nicht principielle Anerkennung der Heidenmission. Die Verhandlungen des Apostelconciles setzen aber eine lange und erfolgreiche Verkündigung an die Heiden voraus. Weiss jedoch die Quelle von ausgedehnter Heidenmission nichts, so hat sie auch keine Veranlassung, über die Regelung der Verhältnisse der Heidenchristen zu berichten. Die Rückbeziehungen in Cap. 15 aber auf die Corneliusgeschichte fallen nicht so schwer ins Gewicht, dass sie zur Annahme einer gleichen Quelle drängen müssten; sie lassen sich auch auf andere Weise erklären.

2. Die geschichtliche Würdigung der Quelle.

Bei der Beurtheilung der Frage, welcher geschichtliche Werth der im Vorstehenden herausgehobenen Quelle innewohnt, müssen wir uns klar werden, dass an den Verfasser nicht der Maassstab gelegt werden darf wie an einen exacten Historiker. Nachforschungen oder Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit dessen, was er uns vorführt, kann man bei ihm nicht voraussetzen, wie sie doch die Geschichtsschreiber der Alten auch schon gemacht haben. Der Darstellung unseres Verfassers darf jedoch daraus kein Vorwurf gemacht werden, er hat vielmehr unter Verhältnissen geschrieben, die solche Voruntersuchungen ihm überhaupt nicht nahelegten. Was

er uns bieten will, das ist nichts Anderes, als die Erzählung dessen, was ihm aus bestimmten christlichen Kreisen bekannt geworden war, oder, reden wir deutlicher, er wollte eine Darstellung von der Entwickelung und Geschichte der jerusalemischen Gemeinde geben, wie ihm dieselbe aus dieser Gemeinde heraus bekannt war. So hat er denn wohl einfach dasjenige, was er wusste, niedergeschrieben. Somit ist für mich die Frage, die hier zu beantworten ist, nicht diese, inwieweit hat uns der Verfasser eine glaubwürdige Darstellung gegeben, sondern vielmehr, inwieweit kommt dieser in der Quelle zum Niederschlag gelangten Ueberlieferung geschichtlicher Werth zu.

Und da bin ich denn der Ansicht, dass derselbe hoch anzuschlagen ist. Wir dürfen nicht an Einzelheiten haften; es ist sogar rund zuzugeben, dass im Einzelnen die Quelle manchmal unrichtige Angaben macht. Das Bild der Entwickelung der Gemeinde aber im Grossen und Ganzen gefasst scheint mir ziemlich treu dargestellt. Ich muss hier gleich hinzufügen, dass es mir auch nicht richtig erscheint, die Wundererzählungen, die die Quelle enthält, als solche unter den Gesichtspunkt sagenhafter oder ungeschichtlicher Berichte zu stellen. Die Entwickelung der ältesten christlichen Kirche erklärt sich mir nur unter der Annahme eines direkten göttlichen Eingreifens in dieselbe, und so hat auch für mich der Glaube, dass die Kraft Gottes in der ältesten Gemeinde zu Zeichen und Wundern wirksam gewesen sei, nichts Unannehmbares. Bei dieser Anschauung halte ich es zwar für möglich, dass solche Wundererzählungen Umgestaltungen erfahren haben können, muss aber anerkennen, dass mir die Kriterien fehlen, diese Fragen im Einzelnen zu verfolgen.

Die Form der Erzählung der Quelle von der Himmelfahrt konnte zwar nicht mehr mit annähernder Sicherheit nachgewiesen werden. Soviel aber ist doch zu erkennen, dass diese Darstellung einige ungenaue oder geschichtlich nicht zuverlässige Angaben gemacht hat. Die wohl ungeschichtliche Nachricht, dass der Auferstandene bei Gelegenheit eines mit den Jüngern gehaltenen Mahles ihnen die Verheissung

des heiligen Geistes gegeben habe, hat wohl schon in der Quelle gestanden. Auch hat sie keine Kenntniss mehr von den Erscheinungen Jesu in Galiläa, sondern kennt nur solche in Jerusalem. Darin liegt ebenfalls eine Ungenauigkeit. Denn die Voraussetzung der Quelle ist durchaus die, die Jünger seien nach dem Tode Jesu in Jerusalem geblieben. Mag aber immerhin ein Theil in dieser Stadt geblieben sein, die Mehrzahl scheint sich nach Galiläa geflüchtet zu haben und wird sich erst allmählich, vielleicht allerdings bald nach dem Tode Jesu, wieder in Jerusalem zusammengefunden haben. Weiterhin hat Bedenken gegen sich die Erzählung von einem Abschluss der Erscheinungen durch ein Ereigniss wie die erzählte Himmelfahrt. Die Ueberlieferung, die Paulus (1. Cor. 15, 4 ff.), jedenfalls aus der Urgemeinde gehabt hat, lässt sich nicht damit vereinigen. Wohl aber liegt in der Angabe, dass Jesus nach seiner Auferstehung vierzig Tage mit den Jüngern in Verkehr gestanden habe, die Erinnerung an über längere Zeit sich erstreckende Erscheinungen. Auch scheint mir richtig in der Quelle erhalten zu sein der Hinweis auf die bald zu erwartende Geistesmittheilung an die Jünger, die sie befähigen werde, die Zeugen des Herrn vor dem Volke Israel zu werden.

Die Zahl der 120 Jünger (1, 15) mythisch zu deuten (so Baur, Zeller, Overbeck, Weizsäcker), scheint mir willkürlich. Unser Verfasser hat dieselbe wohl auf Grund einer ganz bestimmten Nachricht gegeben. Der Widerspruch, der sich aus 1 Cor. 15, 6 mit unserer Stelle zu ergeben scheint, lässt sich wohl durch die Annahme lösen, dass die Erscheinung des Auferstandenen, auf welche sich Paulus 1. Cor. 15, 6 bezieht, erst in späterer Zeit stattgefunden hat, als die Gemeinde sich schon vergrössert hatte. Denn Paulus kennt nicht einen so frühen Abschluss der Erscheinungen Christi, wie unser Verfasser sie in der Himmelfahrt sieht (Wendt S. 46). Es steht daher für mich nichts im Wege, die Zahl der Quelle für glaubwürdig zu halten, wie mir auch die Notiz annehmbar erscheint, dass Jesu Mutter und Brüder sich sehr früh zu der Gemeinde der Jünger gehalten haben. Ich füge gleich hier hinzu, dass allerdings die Angaben 2, 41

und 4, 4, wonach am Tage des Pfingstfestes die Gemeinde einen Zuwachs von ungefähr 3000 Seelen erfährt und bald auf 5000 anwächst, wohl nicht streng genommen sein wollen.

Der Nachricht von der Ergänzung des Apostelkreises durch eine Ersatzwahl an Stelle des Judas dient zur Stütze die in der urchristlichen Anschauung auch sonst verfolgbare Vorstellung von der Geschlossenheit der Zwölfapostel. Der Darstellung der Quelle liegt eine bestimmte Ueberlieferung zu Grunde; die Wahl nicht frühzeitig geschehen zu denken, liegt keine ausreichende Veranlassung vor; sie mag auch in den Einzelheiten des Vorganges der Hauptsache nach wohl zuverlässig sein.

Auch dem Pfingstbericht der Quelle liegt meines Erachtens ein geschichtlicher Vorgang zu Grunde. Es ist eine einzigartige Zeit gewesen, die Zeit der ersten Entwickelung der christlichen Gemeinde, und es sind in ihr wohl Kräfte wirksam gewesen, die im Laufe der weitern Entwickelung wieder in Verfall gerathen sind. Ein siegendes, unerschütterliches Vertrauen auf die Kraft ihres Evangeliums muss die junge Gemeinde beseelt haben, und mehr als das, sie fühlte in sich die treibende Gotteskraft. Nicht nur die ursprünglichen Jünger, auch die neu hinzutretenden wurden derselben theilhaftig. Es leuchtet noch durch verschiedene Stellen der Quelle hindurch (2, 38. 10, 44 ff. 11, 15 ff.) eine Verbindung zwischen Taufe und Geistesmittheilung. Und diese Vorstellung scheint mir nur möglich unter der Voraussetzung der Realität der Geisteswirkung. 5, 32 sagt Petrus auch mit klaren Worten, dass die Vermittelung des heiligen Geistes an sie, die Jünger, Beweis sei für die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes. Der Pfingstbericht aber erzählt uns von der erstmaligen Aeusserung dieses Geistes innerhalb der christlichen Gemeinde. Der Geist veranlasst die von ihm Erfüllten zu ekstatischem Lobe Gottes und zur unerschrockenen Predigt des Evangeliums von Christo (vgl. die Pfingstrede des Petrus und 4, 31).

Es folgt das Bild, welches uns die Quelle von dem Schicksal und der Entwickelung der Gemeinde, von dem Wachsthum des Erfolges und dem Beginn der Feindseligkeiten gegeben

hat. Dasselbe ist richtig gezeichnet in dem bedeutsamen Zuge, dass die Gemeinde in der ältesten Zeit Ruhe und Duldung genossen habe. Wäre dem nicht so gewesen, so könnte sie nicht bis zu dem Maasse von Ausdehnung und Stärke erwachsen sein, wie die mit Stephanus' Tode eintretende Verfolgung voraussetzt. Ebenso ist es richtig, dass Petrus und Johannes in dieser Zeit an der Spitze stehen (Weizsäcker, ap. Zeitalter S. 20). Dass die Gemeinde im Volke in Ansehen gestanden hat, kann bei der Frömmigkeit ihrer Glieder und ihrem strengen Festhalten an den jüdischen Cultusformen nicht auffällig erscheinen. Aber auch die Anfänge der Feindseligkeiten der Hierarchen sind bei dem wachsenden Aufsehen, das die Gemeinde erregt, wohl verständlich. Daneben kann aber auch das Auftreten eines Mannes wie Gamaliel zu Gunsten der Christen auf zuverlässiger Ueberlieferung beruhen. Dass die Pharisäer als Sekte nach Jesu Tode auch gegen seine Anhänger die Verfolgung fortgesetzt haben werden (Weizsäcker, a. a. O. S. 24), erscheint mir eine nicht zwingende Annahme. Es kann wohl bald eine theilweise Annäherung stattgefunden haben bei der Gleichheit der populären Anschauungen und dem strengen Festhalten an jüdischen Gebräuchen sowohl der Pharisäer wie der Christen.

Das innere Leben der Gemeinde wird uns geschildert als das einer religiösen Bruderschaft, die verbunden ist durch die gemeinsame Erbauung an apostolischer Predigt und Gebet und durch gemeinsame Brudermahle (Pfleiderer, das Urchristenthum S. 555). Die Quelle kannte nicht die Schilderung einer ausgesprochenen und durchgeführten Gütergemeinschaft, sie weiss aber von Unterstützung der Armen je nach Bedürfniss und erzählt uns, es seien Fälle vorgekommen, dass Gemeindeglieder ihre Habe verkauft und den Erlös zu den Aposteln gebracht haben zur Vertheilung unter die Bedürftigen. Bedenken wir, dass der Mittelpunkt der Hoffnung der ältesten Christengemeinde die nahe Ankunft des vom Himmel wiederkehrenden Messias war, der eine beglückende Neuordnung aller Dinge auf Erden bringen sollte, wie sollten sie da nicht sich eng zusammengeschlossen haben und bereit

gewesen sein, in gegenseitiger Unterstützung, in werkthätiger Bruderliebe sich diese Zeit des Wartens leichter zu machen? Warum sollen wir bezweifeln, dass eine solche Art der Unterstützung und die gemeinsamen Mahlzeiten und Feierlichkeiten ein wesentliches Band des engen Zusammenschlusses gewesen seien? (vgl. Pfleiderer, a. a. O. S. 555 f.).

Auch manche einzelne Züge in diesem Abschnitt tragen den Stempel einer sicheren und treuen Ueberlieferung. So die Erwähnung des schönen Thors 3, 2, der Halle Salomos, 3, 11; 5, 12; das anschauliche ἐβαστάζετο „er wurde gerade gebracht“ 3, 2; die Verwunderung der Hierarchen 4, 13, als sie Petrus und Johannes mit solchem Freimuth reden sehen, die sie doch als ungelehrte und ungebildete Leute kennen; die Erzählung, dass die Apostel erst durch das Gebet und sichtbare Zeichen der Erhörung die Zuversicht und Kraft erhalten, den Drohungen zum Trotz unerschrocken die Predigt auszuüben.

Nicht nur in dem Plan der Apostelgeschichte bezeichnet die Geschichte des Stephanus den Beginn einer neuen Epoche, auch in der Quelle tritt diese Begebenheit als bedeutsam für die weitere Entwickelung der christlichen Gemeinde hervor. Die Christengemeinde ist zwar auch vorher schon in Conflict mit den jüdischen Behörden gekommen, aber es sind nur Verwarnungen und kleinere Strafen, die bis jetzt über sie verhängt sind. Mit dem Tode des Stephanus aber bricht eine Zeit schwerer Drangsal und Verfolgung über die junge Gemeinde herein.

Es ist allgemeine Annahme, dass wir uns mit der Geschichte von der Verfolgung und Hinrichtung des Stephanus aller Wahrscheinlichkeit nach auf historischem Boden befinden. Für uns hat daher hauptsächlich die Frage Werth, zu beurtheilen, ob die Darstellung unserer Quelle auf gute Ueberlieferung zurückzugehen scheint.

Die Männer, mit denen Stephanus in Zwiespalt geräth, sind Hellenisten, fromme Juden, wie wir wohl daraus schliessen dürfen, dass sie ihren Wohnsitz in fremden Ländern verlassen haben und nach Jerusalem gezogen sind. Die Hellenisten haben, auch in religiösen Dingen, zum Theil andere Anschau-

ungen und eine andere Bildung gehabt als die einheimisch palästinensischen. Die Berührungen mit griechischer und alexandrinischer Philosophie mussten ihnen der eng jüdischen Denkweise gegenüber einen freieren Standpunkt gewähren, sie haben sich ja auch vielfach nur durch allegorisirende Deutung mit den Lehren und Bräuchen des Gesetzes abzufinden vermocht. Kein Wunder daher, wenn sie, viel mehr als die palästinensischen Juden, die reformatorischen Consequenzen, die in der Lehre und dem Glauben der neuen Gemeinde lagen, zu durchschauen und zu bekämpfen verstanden (vgl. Pfleiderer, das Urchristenthum S. 560).

Auf die Frage, ob Stephanus selbst ein Hellenist gewesen sei, giebt uns die Quelle keine Antwort. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass Stephanus mit den 6, 9 genannten Synagogen in persönlicher Verbindung gestanden, vielleicht einer derselben angehört hat und nun von den früheren Genossen als ein Abgefallener zur Rede gestellt wird (Weizsäcker, a. a. O. S. 53). Ueber den Gegenstand des Streites giebt uns zwar die Quelle auch keine direkte Auskunft, wir können aber aus der Anklage 6, 11 in Verbindung mit einigen Stellen der Rede (7, 38 ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν und 7, 53 οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων καὶ οὐκ ἐφυλάξατε) schliessen, dass die Frage der Gültigkeit und Bedeutung des mosaischen Gesetzes zu den Differenzpunkten zwischen Stephanus und seinen Anklägern gehörte. Wenn Stephanus am Schluss seiner Rede, also an der bedeutsamsten Stelle, den Juden zuruft, sie hätten selbst das Gesetz, das sie doch durch die Vermittelung von Engeln empfangen hätten, nicht gehalten, so können wir in diesem Vorwurf vielleicht ein Hauptmoment gegen die Ankläger erkennen. Dann liegt die Vermuthung nahe, dass Stephanus sagen will, sie hätten keine Ursache, darüber Beschwerde zu führen, dass dieses Gesetz nach eines Andern Ansicht keine ewige Dauer haben solle. In welchem Sinne Stephanus aber positiv die Geltung des Gesetzes verstand, giebt uns vielleicht 7, 38 an, wenn nämlich die lebendigen Sprüche solche bedeuten sollen, die geistig gedeutet und ausgeführt werden wollen (vgl. Weizsäcker, a. a. O. S. 58). Aus dieser Darstellung aber leuchtet

heraus, dass Stephanus das grundlegende Neue, was im Christenthum lag, viel besser erkannt haben mochte, als die Apostel, dass die Juden mit Recht in ihm einen Feind des Judenthums verfolgten, nach göttlichem Willen aber damit selbst die Werkzeuge werden mussten zur Verbreitung des Evangeliums.

In der Rede des Stephanus nach unsrer Quelle liegt aber noch ein zweiter Hauptgesichtspunkt, der Vorwurf, dass das Volk der Juden immer der göttlichen Führung widerstrebt, und alle Propheten verfolgt habe, ja jetzt zum Mörder des Messias geworden sei. Auch dies ist ein Gedanke, der, wenn er auch nicht etwas dem Stephanus besonders Eignendes ausdrückt, doch geschichtlich begreiflich wird in der Vertheidigungsrede eines Mannes, welcher weiss, welches Schicksal seiner harrt und der die Verstocktheit seiner Richter kennt.

Mit dieser Ausführung will ich nun nicht behaupten, dass wir in der Stephanusrede unserer Quelle ein authentisches Document vor uns haben: ich bin der Ansicht, dass uns aus der Anklage und Rede des Berichtes unserer zweiten Quelle eine willkommene Ergänzung erwächst. Wohl aber glaube ich, dass in derselben ein wenn auch nicht vollständiges, so doch in den Zügen, die sie bringt, wahrscheinliches Bild vor unsern Augen entrollt wird.

Ueber die Art der Verurtheilung des Stephanus ist uns aus unserer Quelle keine Angabe erhalten: sie erzählt uns nur wieder ausführlicher von seiner Steinigung. Dass diese geschichtlich sei, wird auch allgemein anerkannt, wenngleich über die Formalitäten der Vollstreckung die Ansichten getheilt sind. Die Schilderung des Todes des Märtyrers nach unsrer Quelle scheint mir wesentlichen Bedenken nicht zu unterliegen, auch nicht, dass Freunde, Nichtchristen, gekommen sind und den Leichnam begraben haben.

An den Tod des Stephanus schloss sich nun eine grosse Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem, die zum Anlass der Verkündigung des Evangeliums über Judäa hinaus geworden ist. Die Notiz, dass die Apostel allein in Jerusalem zurückgeblieben seien, lässt sich nicht mehr controlliren. Sie kann aber geschichtlich sein, und man braucht wohl nicht

die Auskunft zu ergreifen, dass die Worte πλὴν τῶν ἀποστόλων 8, 1 eingefügt sind in Rücksicht auf 8, 14, der ja ein Vers aus anderer Ueberlieferung ist und die Anwesenheit der Apostel in Jerusalem zur Voraussetzung hat.

Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, dass in der damaligen Zeit es nicht nur in Jerusalem eine Gemeinde gegeben hat, sondern die neue Lehre auch schon in den Umkreis der Stadt gedrungen ist oder auch schon in Galiläa Wurzel gefasst hat. Jedenfalls aber tritt Γαλιλαίας 9, 31 unvermittelt ein. Erwiesen werden kann diese Ansicht nicht, wenn nicht in dem Zusatz τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις hinter ἐκκλησίαν 8, 1 ein Gegensatz gegen andere Orte ausgedrückt liegt. Einer der jetzt zerstreuten Boten ist Philippus, der Diakon, wenn die Apostel alle in Jerusalem geblieben sind. Er verkündigt das Evangelium in einer Stadt Samarias. Seine Begegnung mit dem Magier Simon braucht nicht angezweifelt zu werden, die Bekehrung des Magiers aber ist zweifelhaft.

Wir haben kein Recht zu bezweifeln, dass die Verfolgung, die sich an den Tod des Stephanus knüpfte, sich über eine Reihe von Jahren, bis zum Jahre 44, hinzog (gegen Weizsäcker, a. a. O. S. 50), es mögen auch in den Jahren, die zwischen dem Tod des Stephanus und der Verfolgung durch Herodes liegen, Zeiten der Ruhe und des Friedens gewesen sein, in denen die Gemeinde [1]) wuchs und sich kräftigte (9, 31).

Auf einer Reise, die Petrus, wohl als Haupt der Apostel, durch die Gemeinden ausserhalb Jerusalems machte und auf der er in Lydda und Joppe Wunderthaten verrichtete, wie uns die Quelle erzählt, soll Petrus einen Hauptmann von Cäsarea, Cornelius mit Namen, und diesem nahestehende andere Leute, die insgesammt nicht dem Verbande der jüdischen Volksgenossenschaft angehörten, durch die Taufe in das Christenthum aufgenommen haben.

Diese Erzählung muss, wenn sie auf ihre historische

---

1) Bem. wie ἐκκλησία 9, 31 nicht „Kirche“, sondern „Gemeinde“ im collectiven Sinn, hier eine Bedeutung hat, die weit vor derjenigen des Wortes Matth. 16, 18 liegt.

Glaubwürdigkeit hin beurtheilt werden soll, durchaus nur in dem Zusammenhange der Quelle, nicht in dem der Apostelgeschichte betrachtet werden. Dann werden wir ihr gerechter werden, als dies vielfach geschehen ist (vgl. auch Wendt, S. 238 ff.). Es ist nicht die Absicht der Quelle gewesen, den Petrus als den Mann hinzustellen, der die Heidenmission eröffnet habe, sie will auch nicht sagen, dass die Apostel von nun an die Verkündigung an die Heiden gutgeheissen haben; die Corneliusgeschichte galt vielmehr auch in der Quelle als ein Ausnahmefall, der durch göttliche Anweisung gerechtfertigt wird und der so sehr ausserhalb des Gesichtskreises der Gemeinde von Jerusalem lag, dass Petrus vor derselben eine Darstellung und Rechtfertigung seiner That geben musste. Allerdings hat diese Bekehrung in den Augen der jerusalemischen Gemeinde auch eine besondere Bedeutung. Bis jetzt war die Verkündigung des Evangeliums nur an die Juden erfolgt; in den Reden der Quelle tritt es ja klar zu Tage, dass den Juden die Botschaft zukommt und sie die Berufenen sind. Auch die Predigt in Samarien war nicht an ein fremdes Volk gerichtet. Jetzt aber geht der Gemeinde zu Jerusalem die Erkenntniss auf, dass auch Heiden Theilhaber werden können am Gottesreich (11, 18). Von dem Aufleuchten dieser Erkenntniss bis zur Regelung der Heidenfrage ists aber noch ein weiter Weg. Auch auf dem Apostelconcil, das doch auf eine längere Wirksamkeit des Paulus zurückblickt, ist die Entscheidung nur eine vorläufige. Dass aber die Gemeinde zu Jerusalem, als ein erster Fall einer Heidenbekehrung vor ihr zur Verhandlung gelangt ist, keine schroff ablehnende Stellung eingenommen haben wird, ist sehr wahrscheinlich. Paulus hatte vierzehn Jahre im Wesentlichen unbeanstandet Heidenmission getrieben, ehe er zur Rechtfertigung und Vertheidigung seines Missionswerkes gezwungen wurde. Von Petrus selbst wissen wir aus dem Galaterbrief, dass er in Antiochia mit geborenen Heiden zusammen gegessen hatte und sich erst dieser Tischgemeinschaft entzog, als Anhänger der strengeren Richtung des Jakobus aus Jerusalem nachkamen. Es hat also in der jerusalemischen Gemeinde eine Partei gegeben, die in der Heidenfrage mild dachte. Weiterhin

dürfen wir gewiss annehmen, dass die Apostel nicht engherziger waren als die Propheten, diese ziehen durchaus nicht enge Schranken um Israel, wenn sie von den Zeiten der Endvollendung reden. Alle Völker der Erde sollen Theil haben an der Bekehrung. Aber sie sollen von selbst zum Berge Zion wallen, es wird nicht daran gedacht, dass eine Mission zu ihnen eröffnet werden müsse.

Es liegt in der Geschichte selbst auch noch ein Motiv, das mit der oben gegebenen Ueberlegung zusammentrifft. Es ist wahrscheinlich, dass von aussen her, auch durch göttliche Offenbarung, dem Petrus der Anlass gekommen ist, aus der ausschliesslichen Verkündigung an die Juden herauszutreten und einem Heiden, wie die Geschichte erzählt, das Evangelium zu predigen. In seiner Rechtfertigung vor der Gemeinde in Jerusalem legt er darauf grosses Gewicht. Ein weiterer Punkt spiegelt sich auch noch richtig wieder. Es ist wohl begreiflich, dass der hauptsächlichste Vorwurf, der dem Petrus gemacht werden konnte und gemacht worden ist, der ist, dass er in Speisegemeinschaft mit Nichtjuden getreten sei. Denn die christliche Gemeinde war ja noch nicht aus dem Judenthum losgelöst, sondern die Glieder derselben waren recht eifrige und strenge Juden, die also in einer solchen Uebertretung des Gesetzes einen grossen Verstoss erblicken mussten. So finde ich eine ausreichende Erklärung dafür, dass in der Verhandlung vor der Gemeinde von Petrus der Hauptnachdruck auf die Vision gelegt wird, die ihn berechtigte, in nähere Gemeinschaft mit den Heiden einzugehen.

Was uns in unserer Quelle über die Verkündigung des Evangeliums in Phönicien, Cypern und Antiochien, den Zuwachs der antiochenischen Gemeinde durch heidnische Elemente, die Sendung des Barnabas aus Jerusalem und dessen Freude über die daselbst vorgefundenen Zustände erzählt wird, hat, so viel ich sehe, geschichtliche Bedenken nicht gegen sich und berührt sich mit den Anschauungen der Gemeinde in Jerusalem, wie sie in dem eben besprochenen Vorgang zu Tage getreten sind.

Die geschichtlichen Ereignisse, von denen der letzte uns erhaltene Abschnitt der Quelle erzählte, werden ziemlich all-

gemein im Wesentlichen anerkannt. Ob die Kürze des Berichts über den Tod des Jakobus wirklich so zu erklären ist, dass dem Verfasser nichts weiter bekannt gewesen sei, kann bezweifelt werden. Vielleicht hat der Bearbeiter gekürzt, weil die Geschichte des Jakobus für ihn von untergeordnetem Interesse schien neben der des Petrus. Auffallender kann es erscheinen, dass uns nicht angegeben wird, wohin Petrus geflohen ist. Die Erzählung von Agrippa stimmt der Hauptsache nach mit dem Bericht des Josephus überein und kann vielleicht auch zur Ergänzung seiner Darstellung dienen. Der Bericht vom Tode des Agrippa zeigt, wie dies Ereigniss im christlichen Bewusstsein aufgefasst wurde.

Eine gesonderte Erwägung erfordern die Reden der Quelle. Erweist sich unsere Annahme einer alten in ihrer Geschichtsdarstellung im Wesentlichen zuverlässigen Quelle als haltbar, so wird auch von vornherein das Urtheil über die Reden der Quelle ein wesentlich anderes sein, als es meist gefällt wird. In der That scheinen mir auch diejenigen Gelehrten, welche die Reden dieses ersten Theiles der Apostelgeschichte — mit Ausnahme der Stephanusrede — als von dem späten Verfasser der Apostelgeschichte concipirt ansehen, der Lehrdarstellung in denselben nicht gerecht werden zu können.

Die Reden, welche uns die Quelle erhalten hat, gehören dem Petrus an bis auf das Gebet 1, 24 f., das Gebet 4, 24—30 und die Stephanusrede. Meiner Ansicht zufolge ist es nun nicht möglich, den wissenschaftlichen Nachweis zu führen, dass wir in diesen Petrusreden authentische Documente der petrinischen Lehrverkündigung vor uns haben. Auch gestützt auf Spuren aramäischen Sprachcharakters die Vermuthung auszusprechen, dass ein aramäisches Original diesen Reden zur Vorlage gedient habe, wodurch dann ein hohes Alter derselben bedingt wäre, scheint mir kein ausreichender Grund vorzuliegen. Die einzige Seite, von der aus ich eine ausreichende Beweisführung für möglich halte, ist die inhaltliche, zu der dann erst Beobachtungen sprachlicher Art unterstützend hinzutreten können. Da bin ich denn aber allerdings der Ansicht, dass diese Reden sich ihrem Inhalte nach

als Documente der urapostolischen Lehrverkündigung kennzeichnen. Es wird in denselben Werth und Nachdruck gelegt auf diejenigen Punkte, welche für diese erste Zeit der Verkündigung im Mittelpunkt des Interesses standen. Eine dogmatische Betrachtung des Todes Jesu suchen wir noch vergebens. Es ist der Nachweis, dass Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte, wirklich der Messias ist, es ist das Zeugniss, dass er sich durch seine Auferstehung als Messias bezeugt und bewährt hat, es ist die Aufforderung an die Juden, das berufene Volk, Busse zu thun und Glieder des Reiches zu werden, was aus diesen Reden immer herausklingt. Ob die Reden von Petrus wirklich gehalten und die Gebete wirklich gesprochen worden sind, kann nicht erwiesen werden; es scheint mir aber naheliegend anzunehmen, dass der Verfasser der Quelle auch die Redestücke auf Grund bestimmter Ueberlieferung niedergeschrieben hat. Die Aehnlichkeit der Petrusreden in ihrer Anlage erscheint mir als ein wenig beweiskräftiges Moment gegen sie. Es sind ja naturgemäss immer ähnliche Gedankengänge, die die Apostel bei ihrer ersten Verkündigung verfolgt haben werden; die Reden mussten also ähnlich werden. Innerhalb dieses Rahmens besteht aber doch eine hinreichende Verschiedenheit, wenn man sie genauer ansieht. Berührungen, zum Theil weitgehender Art, mit Reden aus späteren Theilen der Apostelgeschichte, z. B. der des Paulus im pisidischen Antiochien 13, 16—41, beweisen gegen die Geschichtlichkeit dieser Reden in der Quelle nichts. Es lassen sich mancherlei Gründe vorführen, dieses Zusammentreffen zu erklären.

Heben wir jetzt die Hauptpunkte des Lehrgehalts der Reden aus der alten Quelle heraus, die die Anschauungen der Urgemeinde wiederzugeben scheinen.

Der Angelpunkt der Predigt der Urapostel kann kein anderer gewesen sein als die Verkündigung von Jesus als dem Messias. Und hier mussten die Jünger zurückgreifen auf die auch den Juden bekannte Wirksamkeit Jesu in ihrer Mitte. So wiesen sie denn zurück auf die Legitimation Jesu durch Zeichen und Wunder, die er gethan hatte (2, 22). Die Kraft, die in Jesu wirkte zu diesen Thaten, war die Kraft

Gottes, mit der er gesalbt war (4, 27; 10, 38). Besonders hat sich Gottes Kraft während seines Lebens in ihm bewährt zu Teufelaustreibungen (10, 38). Als solcher, der mit dem Gottesgeist gesalbt war und den Gott erwählt hatte, die Botschaft vom Reich zu bringen, ist Jesus der Knecht Gottes (3, 13. 26; 4, 27). In dieser Gottgeweihtheit ist er der Heilige und Gerechte (2, 27; 3, 14; 4, 30; 7, 52). Wie aber Jesus in der Kraft Gottes Zeichen und Wunder gethan hatte, so stattet Gott jetzt auch die Jünger Jesu mit dieser Kraft aus, damit in derselben ihre Legitimation der Verkündigung und die Gottgewolltheit des Evangeliums offenbar werde (4, 30 nach dem voraufgegangenen Gemeindegebet; 8, 6; vgl. 5, 32).

Es galt nun aber vor allem, den unüberwindlich scheinenden Anstoss zu heben, der für das jüdische Bewusstsein in der Zumuthung lag, einen Gekreuzigten für den Messias zu halten. Darauf aber haben die Apostel die siegende Antwort: Jesus ist auferstanden, des sind wir Zeugen (2, 24. 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40. — 1, 22; 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 32; 10, 41 f.). Es war nicht möglich, dass Jesus von dem Tode festgehalten wurde, Gott hat ihn auferweckt (2, 24), hat ihn erhöht zu seiner Rechten (2, 25. 33 f.; 5, 31; 7, 55 f.). Dort thront er in Herrlichkeit. Er, der also Erhöhte, hat sich aber auch deutlich in seiner himmlischen Kraft erwiesen, er hat den Geist über seine Jünger ausgegossen, dessen Wirkungen das Volk Israel an den Jüngern erkennen kann (2, 33; 5, 32). Kein Zweifel also, aus allem Diesem muss gefolgert werden, dass Gott diesen Jesus zum κύριος, zum Herrn, und zum Messias gemacht hat (2, 36).

Doch damit begnügt sich die Beweisführung der Apostel nicht. Das Volk der Juden erwartete einen Messias, der in äusserer Macht und Herrlichkeit kommen und das Reich aufrichten werde. Und das war doch nicht, konnte doch nicht sein der am Kreuz gestorbene Jesus. Dem gegenüber weisen aber die Apostel nach, dass das Geschick der Erdenlaufbahn des Messias nach Gottes Rathschluss Leiden sein musste und dass schon im alten Testament auf das Leiden und die dann folgende Erhöhung des Messias hingewiesen werde. Nach Gottes vorbedachtem Rath und mit Gottes Vorwissen ist Jesus

in die Hände seiner Feinde gefallen und von ihnen getötet worden (2, 23), Gottes Macht und Rath hatte dies vorher bestimmt (4, 28). Die Propheten haben alle auf das Leiden des Messias vorausgewiesen (3, 18). Aber eben diesen von den Bauleuten verworfenen Stein hat Gott zum Eckstein gemacht (Ps. 118, 22; Apostelgesch. 4, 11). David selbst hat auf die Auferstehung des Messias hingewiesen (Ps. 16). David ist gestorben und begraben und sein Denkmal ist unter ihnen. Wenn er also sagt: „du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen noch deinen Heiligen die Verwesung sehen“ so kann er nicht von sich selbst reden, er wird dies sagen von dem Messias, da er ja als Prophet die Zukunft schaute und wusste, dass Gott den Christus aus seinen Nachkommen erwecken würde (2, 25—32). Auch Jesu Erhöhung zur Rechten Gottes hat er Ps. 110, 1 vorausgesagt (2, 34 f.).

Es ist darauf hingewiesen worden (Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 146 f., vgl. S. 168 f.), dass in der Beweisführung der Apostel noch keine Spur von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu zu finden ist. Nie wird der Tod am Kreuz als neues Heilsprincip hingestellt, wie von Paulus, nie der Erlass der Sünden vom Kreuzestode Jesu und vom Glauben an einen Sühnopfertod abhängig gemacht. Nicht der Tod, nur die Auferstehung ist der Mittelpunkt der apostolischen und petrinischen Verkündigung. Das kann auffällig erscheinen, da Paulus 1 Cor. 15, 3 berichtet, dass er von den Aposteln überkommen habe, Christus sei nach den Schriften um unsrer Sünden willen gestorben. Aber wir müssen bedenken, dass eine solche dogmatische Speculation in den ersten Zeiten der apostolischen Verkündigung zurücktreten musste gegenüber der Thatsache, dass das Aergerniss eines am Kreuz gestorbenen Messias vor Allem in den Augen der Juden beseitigt werden musste. Was half es zu sagen, Christus ist für eure Sünden gestorben, wenn sie nicht an den Christus glaubten. Diese erste Zeit musste sich in anderen Gedankenkreisen bewegen als es die dogmatische Betrachtung des Paulus that, weil das sie beherrschende Interesse ein anderes war. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass die Worte Jesu, er müsse sein

Leben hingeben zum Lösegeld statt Vieler (Matth. 20, 28), auch in der ältesten Gemeinde fortgelebt haben. Aber ihre Lehre von den Bedingungen zur Aufnahme in die Messiasgemeinde zeigt uns, wohin hauptsächlich ihre Gedanken gerichtet waren. Sinnesänderung verlangen sie und Glauben. Der Glaube hat aber nicht mehr die Botschaft vom Gottesreich zum Object, auch noch nicht die sündenvergebende Kraft Jesu wie Luc. 7, 50, sondern er hat seinen Inhalt an dem ὄνομα Ἰησοῦ als des Messias (2, 38). Wo Sinnesänderung und Glauben sind, da werden die Sünden vergeben und zwar auf Grund des Messiasglaubens. Dazu tritt dann die nur in der Urgemeinde nachweisbare Vorstellung, dass die Bürgschaft für die Sündenvergebung und Aufnahme als Glied des Reiches erkannt wird an der Verleihung des heiligen Geistes. Mögen immerhin in der nachpaulinischen Zeit die Lehranschauungen zum Theil ähnliche gewesen sein wie diese der Urgemeinde, so glaube ich doch, dass dadurch die Geschichtlichkeit derselben auch für die älteste Zeit nicht in Frage gestellt werden darf. Es liegen auch in den Lehrreden des Petrus die Vorbedingungen für eine spätere dogmatische Auffassung schon da; man braucht nur die Consequenzen zu ziehen (vgl. besonders 3, 18 ff.).

Für das Alter dieser Reden spricht es auch, dass durchweg in den nicht vom kanonischen Verfasser überarbeiteten Partien die Vorstellung herrscht, dass Israel das berufene Volk sei (2, 39a; 3, 19; 3, 25. 26; 5, 31; 10, 42) und dass eine Verkündigung über Israel hinaus ausserhalb des Gedankenkreises liegt, ja dass die Möglichkeit der Bekehrung auch der Heiden überhaupt erst erwogen wird, als Petrus von Gott einen direkten Hinweis darauf erhält und im weiteren Verlauf es gleichfalls unzweifelhaft wird, dass die Aufnahme der betreffenden Heiden in die Messiasgemeinde von Gott gewollt sei.

Es ist noch eine Vorstellung, deren Form in diesen Reden für die Beurtheilung ins Gewicht fällt, das ist die Anschauung über die Wiederkunft Christi und die Erneuerung aller Dinge. Zwei Stellen kommen vornehmlich hierfür in Betracht, 2, 16 ff. und 3, 19 ff. 1, 6 f. glaube ich bestimmt

der Quelle absprechen zu müssen. 2, 17 ist statt des unbestimmten μετὰ ταῦτα der LXX, das mit dem Urtext übereinstimmt, ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις eingesetzt. Die letzten Tage aber bezeichnen die der Parusie Jesu vorangehende Zeit; Petrus hat also nach diesen Worten die Wiederkunft Jesu bald erwartet und er betrachtet im Folgenden die Ausgiessung des Geistes als den Anfang der Vollendung, die nun immer fortschreitet und bald zum Abschluss gelangen wird. V. 19 ff. nimmt er aus der Weissagung mit auf, weil die Verwirklichung dieses Bestandtheiles derselben „wesentlich mit als zum Geschick der ἔσχαται ἡμέραι gehörig sich darstellte und deshalb jetzt, wo die verheissene Geistesausgiessung bereits eingetreten war, als unmittelbar bevorstehend gedacht werden musste. Vielleicht war auch die Rücksicht auf das Phänomen V. 2 f. mitbestimmend" (Wendt S. 77).

Ein klares Verständniss der zweiten Stelle, 3, 19 ff., ist dadurch erschwert, dass hier verschiedene Anschauungen durcheinandergehen. Nach den alttestamentlichen Citaten sind das Kommen des Messias und die Apokatastasis eng verbunden und fallen zeitlich zusammen. Denn als Beleg dafür, dass schon die Propheten von den Zeiten der Apokatastasis gesprochen haben, wird erzählt, dass alle Propheten auf das Kommen des Messias hingewiesen haben. Aber Christus ist gestorben und die Apokatastasis ist noch nicht eingetreten. So ist hier die Anschauung geworden, dass die Zeit der Apokatastasis schon angebrochen, aber noch nicht vollendet sei. Bis dies geschieht, muss Christus im Himmel bleiben. Noch zwei Vorstellungen gehen durch einander. Einmal, im Endgericht verwirft der Messias alle Bösen 3, 23. Dann aber, das Endgericht kann erst eintreten, wenn alle Busse gethan haben werden ὅπως ἂν 3, 20. Aber auch in dieser Stelle wird das Kommen des erhöhten Messias und die Erneuerung aller Dinge bald erwartet, die Juden brauchen nur Busse zu thun und sich zu Jesu zu bekennen, so tritt die Endvollendung ein. Auch diese Stelle vertritt also die Anschauungen der Urgemeinde.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über Ort und Zeit der Abfassung der Quelle. Da die Geschichte der jerusa-

lemischen Gemeinde und die Person des Petrus fast ausschliesslich das Interesse der Quelle beherrschen, so ist als wahrscheinlicher Ort der Abfassung Jerusalem selbst wohl anzunehmen. Die Zeiten, in denen Jakobus mit an der Spitze der Gemeinde stand, kennt die Quelle schon (12, 17), aber darauf geht sie nicht mehr ein. Dass auf die Wirksamkeit des Paulus keine Rücksicht genommen wird und die Verhandlungen des Apostelconcils in ihr nicht erzählt gewesen zu sein scheinen, darf für die Beurtheilung der Zeit der Abfassung wohl nicht zu sehr ins Gewicht fallen. Zu beachten ist aber, dass sie schon Spuren späterer Anschauungen verräth. So erzählt sie (1, 4; 10, 41), dass der auferstandene Jesus mit den Jüngern gegessen und getrunken habe. Sie hat auch keine Kenntniss mehr von Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa und setzt ein Verbleiben der Jünger in Jerusalem auch in der dem Tode Jesu unmittelbar folgenden Zeit voraus, sie kennt sogar einen Befehl Jesu, dass die Jünger in Jerusalem bleiben und dort die Sendung des heiligen Geistes erwarten sollen (1, 4). Ein abschliessendes Urtheil über die Zeit der Abfassung kann aber hier nicht gegeben werden, da die Untersuchung sich jetzt nur auf die Apostelgeschichte beschränkt hat und die Frage, in welchen Theilen des dritten Evangeliums dieselbe Quelle auch verwendet zu sein scheint, nicht behandelt worden ist. Jedenfalls hat dieselbe meinem Urtheil zufolge trotz mancher Spuren späterer Zeit die Anschauungen der Urgemeinde ihrem Lehrgehalt nach treu dargestellt und auch die geschichtlichen Ereignisse in der Hauptsache richtig erzählt.

Olympia Fulvia Morata.

Von

Arthur Kleinschmidt.

Wenn die frommen Beter, im Glauben befestigt, aus der nördlichen Seitenpforte der 1485 gegründeten herrlichen St. Peterskirche in Heidelberg heraustreten, aus Gottes Haus in die Menschenwelt, aus heiliger Stille in das Geräusch des Alltagslebens, so gehen sie meist achtlos an einem Steine vorüber, der dort in die Wand eingelassen ist; da ruht, vereint mit Gatte und Bruder, Olympia Fulvia Morata, von der uns heute noch die Inschrift verkündet: „Ihr Geist und ihre seltene Kenntniss zweier Sprachen [1]), ihre grosse Sittenreinheit und der brünstigste Eifer für die Religion erhoben sie weit über das gemeine Maass. Das Urtheil der Menschen über sie hat ein seliger, von ihr heilig und friedlich erlittener Tod durch göttliches Zeugniss bekräftigt“. Im 6. Saale der „städtischen Kunst- und Alterthümersammlung“ des Heidelberger Schlosses hängt ein Kupferstich der Gelehrten von Brühl (No. 603).

In Italien stand die Wiege der Renaissance, des Renascimento; sehnsüchtig rief der moderne Mensch die Grösse einer glorreichen Vergangenheit zurück, die klassischen Studien lebten neu auf unter dem ewig blauen Himmel; Funde an Denkmälern, Statuen und Inschriften reizten die Wissbegier; anstatt für Reliquienschreine opferte man für Bibliotheken grosse Summen und an die Stelle kirchlich-einseitiger Frömmigkeit trat eine gewissermassen heidnische Andacht, beruhend auf Kunst und Wissenschaft, wie auch die Religion nur eine Welt der Stoffe für die Kunst schien. Die Salons in Italien wurden zum Sammelpunkte geistreichen Lebens, freilich auch

---

1) Gemeint sind Griechisch und Latein.

geriebener Medisance; Cicero war die Sonne, an deren Strahlen sich alle Geister erwärmten, Plato der philosophische Favorit; die Redekunst erstieg die Höhe der Meisterschaft, vor allen Völkern gestalteten die Italiener ihre Sprache zu dem, was sie heute ist, darum nennen sie sich auch die erstgeborene Nation Europas. Das Schöne war es, was den Sinn der Italiener fesselte; das tiefe Gemüth, welchem das Wahre über alles geht, fehlte ihnen und so erklärt es sich, dass an dem Vaterlande der Renaissance die Reformation, das Werk des gemüthbeseelten deutschen Volkes, fast spurlos vorüberging; nur wenige gotterfüllte Kinder italischer Erde hatten ein Verständniss auch für das Suchen nach einer echten und wahren Gemeinschaft mit dem göttlichen Erlöser, unter ihnen O. F. Morata.

Unter den Beschützern und Freunden von Kunst und Wissenschaft stand das Haus Este oben an, und neben seinem üppigen Hofe strahlte in Ferrara die hochberühmte, 1391 vom Papste Bonifacius IX. zum Studium generale erhobene uralte Gelehrtenschule, an der auch zahlreiche Fremde ihre Bildung empfingen. Der Cardinal Ippolito von Este und sein Bruder, Herzog Ercole II. von Ferrara, waren die Söhne jenes mit der geistvollen und schönen Lucrezia Borgia vermählten Herzogs Alfonso I., an dessen Hofe Bojardo und Ariost dichteten; Ercole, in diesem Geiste aufgewachsen, heirathete Renata von Frankreich, die Tochter Ludwig's XII.; sie war ebenso ausgezeichnet durch ernste Studien in den alten Sprachen, der Geschichte, der Theologie, der Mathematik und Astrologie wie durch tiefe Frömmigkeit und ihre Hinneigung zur Reformation, um derentwillen sie die schwersten Verfolgungen erlitt; ihr Hof war der Sammelpunkt von Gelehrten, Künstlern und Schöngeistern, hier erschienen Marot und Calvin selbst, hier blühte O. F. Morata auf, wie eine zarte Pflanze gepflegt von Renata's liebender Hand. Fulvio Peregrino Morato aus Mantua, ein in ganz Italien bekannter Gelehrter, hatte sich in Ferrara niedergelassen, war Professor und Lehrer der beiden jüngeren Prinzen Renata's, Ippolito und Alfonso, geworden, und seiner glücklichen Ehe waren ein Sohn und vier Töchter entsprossen; die älteste Olympia

war 1526 geboren und ausgestattet mit allen Reizen geistiger und leiblicher Schönheit. Sie wuchs im Dunstkreise der Renaissance empor, nährte sich von Kindheit an mit lateinischen und griechischen Reminiscenzen, an denen Italiens Boden so überreich war, sog den Ideengang vergangener Jahrhunderte in sich auf und empfand mit den alten Römern und Griechen, als lebe sie in ihrer Zeit, nicht aber im 16. Jahrhundert. Der Vater unterwies sie in allem Wissenswerthen, stolz auf ihre Talente und rasche Auffassung; ihm stand zur Seite Johann (Chiron) Sinapi, den sie wie einen Vater liebgewann, und bald sprach sie latein und griechisch gleich fliessend. Noch nicht zwölf Jahre, versammelte sie um sich die Gelehrten Ferraras; alle Welt staunte sie an, wie sie lateinisch deklamirte, griechisch sprach, Cicero's Paradoxa erklärte und alle Fragen zu beantworten wusste; man nannte sie die moderne Diotima oder Aspasia und die Herzogin Renata wurde auf das Wunderkind aufmerksam. Ihre Tochter Anna von Este war ein hochbegabtes Mädchen, nur fehlte ihr eine Mitschülerin, um ihren Ehrgeiz anzuspornen, und hierzu wurde Olympia bestimmt, die jubelnd auf den Vorschlag einging. Sie lernte mit der bald innigst befreundeten Prinzessin um die Wette und schrieb schon 1540 ihrem Lehrer Sinapi: „Unser Geist kann sich auf Erden nur durch Bildung vervollkommnen, die allein ihn über die ganze übrige Schöpfung erhebt. Ist dies wirklich der herrliche Vorzug der Studien, wie könnten dann Nadel und Spindel, die traurige Ausstattung meines Geschlechts, mich für der Musen süsse Sprache unempfindlich machen! Zu lange habe ich ihrer Stimme zu widerstehen gesucht, wie Ulysses dem Zauber der Sirenen. Umsonst; Spinnrocken und Weberschiff haben keine Sprache und Anziehungskraft für mich. Ich sage ihnen daher für immer Lebewohl“. Bereits mit 14 Jahren schrieb sie eine Apologie Cicero's, die ihr Bewunderer, der Mathematiker, Archäolog und Dichter Celio Calcagnini, unter die köstlichsten Schätze seiner Bibliothek rechnete; auch begann sie zu dichten, doch besitzen wir aus dieser Zeit nur eine griechische Hymne, in der sie im Gegensatze zu anderen Frauen mit anderen Neigungen als ihre Lebensparole ausgibt „Die Poesie ist mein

Ruhm, sie ist meine Glückseligkeit!“ Rasch floss das Leben am Hofe hin, in seinen Wogen bald ernste Studien, bald leichte Zerstreuungen tragend, und erst nach und nach berührten Religion und Selbstbeschauung dies ungetrübte Geniessen; die ersten Regungen weist Bonnet, ihr Hauptbiograph, in den Dialogen über das Decamerone Boccacio's nach. Noch aber fehlte ihr der fromme geläuterte Sinn, die Ausdauer, die ewigen Heilswahrheiten des Christenthums zu suchen, wie sie offen bekennt: „O wie bedurfte ich der Prüfung! Ich hatte keinen Sinn für die göttlichen Dinge; die Lektüre des alten und neuen Testaments flösste mir nur Widerwillen ein. Wäre ich länger am Hofe geblieben, so war es um mich und mein Heil geschehen!“ Sie schloss an Renata's Hof innige Freundschaft mit der Prinzessin Lavinia della Rovere, die nachher Paolo Orsini, den mächtigen Römer, heirathete; mit ihr blieb sie in Briefwechsel und beide lösten sich immer mehr von den Glaubensdogmen der römischen Kirche los.

Den langen Traum ihrer reizvollen Jugend beendete die lebensgefährliche Krankheit und der Tod des geliebten Vaters; die sorgenvolle Mutter Lukrezia rief sie vom Hofe heim ins Elternhaus, sie pflegte den Kranken mit rührender Sorgsamkeit und doch konnte alle Liebe den Todesengel, dessen Fittige sie rauschen hörte, nicht verscheuchen. Morato starb 1548. Um dieselbe Zeit vermählte sich ihre Freundin und Studiengenossin, Prinzessin Anna, mit Franz von Lothringen, der als Herzog von Guise in der französischen Geschichte so berühmt wurde, und kaum war ihr Schutzengel von ihr genommen, so fiel Olympia mit ihren Schwestern durch niedrige Intriguen bei Hof in Ungnade, die gütige Herzogin Renata hielt sie für eine undankbare Lügnerin und alle Welt wandte sich von ihr ab; sie schreibt darüber an den Reformator Celio Secondo Curione, ihren Freund: „Nach dem Hintritt meines Vaters blieb ich allein, verrathen, verlassen von Allen, die mir als Stütze dienen sollten, der ungerechtesten Behandlung preisgegeben. Ihr könnt Euch nicht vorstellen, wie damals meine Verzweiflung war! Niemand von denen, die wir ehedem unsere Freunde nannten, wagte es, uns Interesse zu zeigen; wir waren in einen so tiefen Abgrund versunken,

dass es unmöglich schien, uns jemals aus demselben zu erretten“. Das war der rechte Boden für das Samenkorn vom Worte Gottes; jetzt fand es in ihr Herz Eingang und reifte darin zur starken lebenskräftigen Frucht; die Zweifel, die ab und zu noch auftauchten, verblassten immer mehr, es fiel wie eine Bürde von ihr, sie glaubte und in inbrünstigen Thränen ward es ihr leicht; sie lebte sich in ihre innere Welt, in die Ewigkeit des Gemüthes ein und verachtete den bisher geliebten Tand der Erde. Auch hierüber beichtet sie Curione: „Nun hatte ich keine Freude mehr an dem Kurzen, Flüchtigen und Vergänglichen, sondern Gott entfachte meine Begierde, in jenem himmlischen Hause zu wohnen, in dem es lieblicher ist, einen Tag zu verweilen, als tausend Jahre an jenen Fürstenhöfen“. Schwere materielle Sorgen hingen sich jedoch an ihre Sohlen und mit edelster Pietät ward sie ihnen gerecht; sie musste den Haushalt für die kränkliche Mutter und vier Geschwister führen, sie erzog diese in Gottesfurcht und wurde die Lehrmeisterin ihres kleinen Bruders Emilio in den alten Sprachen; dabei studirte sie fleissig die heilige Schrift und hauchte ihre neuen beseligenden Empfindungen in Versen aus, von denen wir leider nur wenige besitzen.

Während die römische Curie alle Mittel ins Werk setzte, um die reformationsfreundliche Strömung am Hofe der Herzogin Renata abzugraben, und Renata tausend Unbilden von ihrem bigotten Gemahle erdulden musste, studirte in Ferrara ein Deutscher, Andreas Grunthler aus Schweinfurt, Medicin und Philosophie, um den Doctorhut davon zu tragen. Seine Lehrer, die Brüder Sinapi, machten ihn mit ihrer Freundin Olympia bekannt; ihr Geist, ihr Wissen, ihre Moral, ihre Schönheit zogen ihn zu der in so dürftigen Verhältnissen Lebenden unwiderstehlich hin; er war durch keine Ungnade der Fürsten und keine Armuth in seinem Entschlusse, sie zum Weib zu nehmen, zu beirren, hielt um sie an und erhielt ihr Jawort. Ende 1550 fand in aller Stille die Heirath in Ferrara statt, uns ist noch der griechische Hymnus erhalten, mit dem die Braut ihren Ehrentag besang, und Olympia fand ein solches Glück in ihrer Ehe, dass sie nicht Worte genug zu

dessen Preis aufzubieten weiss. Die starre Haltung des Hofs gegen die aufstrebende Reformation verleidete sehr bald Dr. Grunthler den Aufenthalt; wie die Brüder Sinapi rüstete er sich, Ferrara zu verlassen, und wollte sich in Deutschland um einen Lehrstuhl bewerben. Da er aber nicht wusste, wo ihm das Glück lächeln möchte, und seiner jungen Frau die Strapazen einer Winterreise über die Alpen ersparen wollte, so bezwang er sein widerstrebendes Herz, riss sich aus ihren Armen und begab sich unter ihren Segenswünschen allein nach Deutschland. Olympia blieb unter dem Schutze ihrer Freundin Lavinia della Rovere zurück und fand neben ihren litterarischen Beschäftigungen den liebsten und besten Trost in dem Briefwechsel mit dem Gatten, der natürlich in jenen Zeiten ein sehr seltener war; ihre grenzenlose Liebe zu Grunthler spricht sich in jeder Zeile aus. Schon ihr erster Brief nach dem Abschied verräth ihre heisse Sehnsucht: „Ich sehe Dich nicht mehr und Dein Fernsein lässt mich tausend Qualen zum Raub. Ich fürchte für Dich die Strenge der Jahreszeit, einen Sturz, eine tödtliche Wunde. . . . Kennst Du nicht das Dichterwort: „Die Liebe ist von Natur unruhig und furchtsam“? . . . Der Himmel ist mein Zeuge, Du aber weisst es auch, dass mir auf Erden nichts kostbarer und werther ist als Du. Ich möchte in diesem Momente zu Dir gebracht werden, um Dir die Unermesslichkeit meiner Liebe darzuthun. Es giebt kein Opfer, keine Prüfung, die ich nicht mit Freuden bestände, um Dir meine Neigung zu bezeugen. Aber ach, die mir auferlegte Prüfung übersteigt meine Kräfte. Ich werde täglich elender. Ich flehe Dich im Namen des mir gegebenen Wortes an, Du mögest diese Trennung abkürzen und alles anwenden, auf dass wir bald in Deinem Vaterlande vereint seien, etc.“ Eine Zeit lang ohne Nachricht von ihm, verzehrte sie sich in Unruhe, zumal in Deutschland grosse Unsicherheit herrschte, bewaffnete Banden die Landstrassen durchstreiften und Gefahren aller Art den Reisenden bedrohten. „Wenn Du bestimmt bist — was Gott verhüte — Gefahr zu laufen, so will ich sie mit Dir theilen; Du dürftest mir mein Antheil nicht verweigern, ohne mich tödtlich zu beleidigen.“ Sie schrieb an Grunthler's Freunde, an Sinapi u. A., um von ihm

zu hören. Grunthler bereiste mittlerweile Deutschland, wurde an den Universitäten, die er freilich durch die Kriegsnöthe sehr verödet fand, und in den Reichsstädten wie Augsburg freundlichst aufgenommen und die Freunde eröffneten ihm so gute Aussichten auf die Zukunft, dass er im Frühjahr 1551 Olympia abholte. Der Abschied von der Heimath, an der sie mit ganzer Seele hing, von der greisen Mutter und den Schwestern musste ihr um so schwerer fallen, als sie in ein Land zog, dessen Sprache sie nicht kannte und auch nie erlernt hat, aber so erschütternd er war, so ging sie doch beruhigt und zuversichtlich von Ferrara weg; stützte sie ja der starke Arm des auserkorenen Seelenbräutigams! Ihr achtjähriger Bruder Emilio begleitete sie und wurde von ihr nach wie vor in den alten Sprachen unterwiesen. Das Heimweh nach Italien überkam sie bald mächtig, sie aber sprach sich Muth ein: „Der Herr hat mich mit einem Gemahle vereint, der mir theurer als mein Leben. Ich würde ihm unentwegten Schrittes in die unwirthlichen Einöden des Kaukasus, in die eisigen Regionen des Occidents wie über die Pässe der Alpen folgen. . . Der Muthige hat überall ein Vaterland. Auch der fernste Strand erscheint uns beneidenswerth, wenn wir dort in aller Gewissensfreiheit Gott dienen können“. Den ersten längeren Aufenthalt nahmen die Wanderer in dem prächtigen Augsburg, wo Graf Anton Fugger und die Seinen sie freundlichst empfingen und sie in dem kaiserlichen Rathe Georg Hermann einen Gönner auf Lebenszeit fanden; bei ihm blieben sie Monate, Olympia schrieb die glücklichsten Briefe an ihre Familie in Ferrara und an die Freunde; sie nannte Deutschland den sicheren Hafen, in dem sie nach schwerem Sturm gelandet sei; sie beschwor Lavinia, für die um des Glaubens willen Leidenden, für den im Kerker der Inquisition zu Ferrara schmachtenden Fannio u. A. bei dem Herzoge einzutreten. In Würzburg verlebte das junge Paar glückliche Tage bei dem erprobten Freunde Johann Sinapi, an den uns mehrere Briefe Olympia's vorliegen; er stand als Leibarzt des Fürstbischofs Melchior Zobel in hohem Ansehen; bei ihm und seiner Frau, der einstigen Hofdame Renata's von Frankreich, fand Olympia tausend

gemeinsame Erinnerungen, eine innige Verwandtschaft von Geist, Herz und Gemüth, das beseligendste Verständniss für alles, was ihre Brust bewegte.

Fünf Monate nachdem Grunthler und Olympia Italien verlassen, zogen sie im Oktober 1551 in Schweinfurt ein, wo eine starke spanische Besatzung die Anwesenheit eines geschickten Arztes erforderte; der Rath hatte Grunthler als Kind der Stadt den Vorzug vor fremden Bewerbern gegeben. Für Olympia war freilich der Tausch, Schweinfurt gegen Ferrara, ein hartes Opfer. Mehr denn je versenkte sie sich hier, fern ihrer Heimath und allem Genusse, in ihre Studien und in den Urquell alles Wissens, das Wort Gottes, und um seines freien Bekenntnisses willen lehnte Grunthler das vortheilhafte Anerbieten einer medicinischen Professur in Linz ab. Das Heimweh nach Italiens Sonne kam oft genug über Olympia, Tag und Nacht standen ihr die Schwestern und die Mutter vor Augen, aber es schien bei den Verfolgungen, welche der Herzog von Ferrara und der Papst, der „Antichrist“, über die Bekenner reformatorischer Gedanken verhingen, für sie eine Unmöglichkeit, jene Sonne je wieder schauen zu dürfen; nur verstohlen konnte sie es noch wagen, ihre Freunde daheim grüssen zu lassen, denn ihr einst so gefeierter Name stand im Sündenregister der Ketzer. Eine ausgezeichnete Christin, eine ausgezeichnete Frau, las sie mit Entzücken Luther's Schriften und sandte sie durch einen sicheren Boten 1553 ihrer Freundin Lavinia; sie fügte eine Art Dissertation über das wahre Glück bei, stellte Lavinia vor, wie verkehrt und überlebt der Glaube an die Gnadenwahl sei, wie vielmehr Gott alle Elenden zu sich rufe und locke, wie er keinen ausschliesse, der nur kommen wolle. Vor allem lag der frommen Frau daran, die evangelische Heilswahrheit in Italien verbreitet zu sehen, und darum bestürmte sie im Juni 1553 den Reformator Flacius Illyricus, der damals in Magdeburg wirkte, er möge Luther's Schriften ins Italienische übersetzen, selbst italienisch schreiben und Italien die Wahrheit zuströmen lassen. Ausser ihrem Bruder erzog sie auch Sinapi's Tochter Theodora, was ihr bei dem einsamen Leben in der reichsunmittelbaren Kleinstadt viel Befriedigung gewährte; die Abende schlossen

meist mit der Lektüre der Bibel und dem Gesange eines frommen Liedes, Olympia hatte einige Psalmen ins Griechische übertragen und ihr Gatte sie in Musik gesetzt, protestantische Freunde hörten andächtig zu, unter ihnen der Pastor Lindemann, von dem Olympia schreibt: „Er hat um der Wahrheit willen gelitten und wird wieder leiden, wenn es sein muss“. In dies friedliche und bescheidene Haus warf nun der Krieg seine Fackel; der von Unruhe und Ehrsucht verzehrte Markgraf von Brandenburg-Baireuth, Albrecht Alcibiades, kam mit seinen Horden nach Schweinfurt, wo ihn von April 1553 an der Kurfürst von Sachsen, der Herzog von Braunschweig, die Bischöfe von Würzburg und Bamberg, die Nürnberger belagerten. Die Belagerung und Beschiessung dauerte vierzehn Monate; Olympia und ihr Gatte mussten mit ihren Mitbürgern entsetzliche Entbehrungen theilen, die Pest warf Grunthler auf das Krankenbett und liess seinen Tod befürchten; Olympia aber verzagte nicht und schrieb der Freundin Lavinia: „In all diesen Leiden diente uns zum einzigen Troste das Wort Gottes; desshalb sehnte ich mich nie nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurück, sondern wollte lieber hier den Tod erleiden als anderwärts alle Lüste der Welt geniessen“. Wochenlang mussten Olympia, ihr kaum genesener Gatte und ihr Brüderchen im Keller versteckt zubringen; dann aber kamen erst die härtesten Qualen. Der Markgraf räumte die Stadt, die Bamberger, Würzburger und Nürnberger stürzten sich hinein, plünderten und sengten barbarisch. Nur dem Rathe eines mitleidigen Soldaten verdankte es die Familie des Arztes, dass sie den Flammen entging, und mit genauer Noth befreite sich Grunthler zweimal aus der Gewalt herumstreifender Banden; nur nothdürftig bekleidet, mit wirren Haaren, barfuss und dem Umsinken nahe, legte Olympia mit den Ihren in der Schreckensnacht über zehn Wegstunden zurück, das Fieber schüttelte sie, sie brach in Seufzer aus und berichtet uns später: „Wenn ich je im Leben feurig gebetet habe, so war es damals“. Ein armes Weib schenkte ihr ein Kleid und sie erschien sich, als sie das Städtchen Hammelburg erreichte, wie „eine Königin der Bettler“. Die Bürger aber litten sie aus Furcht vor den Bischöfen nicht in ihren Mauern,

Olympia und ihre beiden Begleiter mussten wieder zum Wanderstabe greifen und gleich darauf eine Haft von mehreren Tagen erleiden. Endlich kam Hülfe; ein unbekannter Freund sandte ihnen fünfzehn Goldthaler auf die Landstrasse, der Graf von Reineck nahm sie freundlich auf und bald befanden sie sich im sicheren Hafen, am kleinen Hofe der Reichsgrafen von Erbach, im Fürstenauer Schlosse.

Dort an der Bergstrasse hauste Graf Georg III. (I.), ein begeisterter Protestant, der Verfasser von „Christiani Patrocinium“; über ihn schreibt Olympia einer Freundin, Madonna Cherubina: „Der Graf von Erbach unterhält Prediger in seiner Stadt und ist stets der Erste bei ihren Predigten. Täglich versammelt er vor dem Frühstück die Glieder seiner Familie und seine Dienerschaft um sich. Er liest einen Abschnitt aus einem Briefe Pauli und kniet mit dem ganzen Hofe zum Gebete nieder; dann besucht er alle Unterthanen in ihrer Wohnung, unterhält sich zutraulich mit ihnen und ermahnt sie zur Frömmigkeit, denn er ist, wie er sagt, Gott für ihr Seelenheil verantwortlich“. Olympia wurde in Fürstenau schwer krank, aber an ihrem Lager erschienen Engel der Tröstung und des Mitgefühls, die Gräfin Elisabeth mit ihren schönen Töchtern; trotz grosser Kränklichkeit pflegte Erstere sie aufopfernd, war sie ja eine Frau von ungewöhnlicher Gottesfurcht, und ihre Güte wurde durch Olympia's Genesung belohnt; mit den kostbarsten Geschenken ausgestattet, verliess Olympia das gastliche Haus [1]). Gräfin Elisabeth war eine geborene Pfalzgräfin bei Rhein und sie wie ihr Gemahl empfahlen Grunthler, dessen ärztliche Tüchtigkeit sie kennen gelernt hatten, dem Kurfürsten Friedrich II. von der Pfalz, ihrem Verwandten, als besten Candidaten für eine dritte medicinische Professur in Heidelberg; durch Dekret vom 12. Juli 1554 erfolgte seine Berufung mit einer „Besoldung von 30 oder zum mindesten 25 Gulden“ aus dem Universitätsfiskus sammt allen

1) Die durch Vermittlung des regierenden Grafen zu Erbach-Fürstenau für mich angestellten Nachforschungen im Erbacher Hausarchive nach Correspondenzen Olympia's mit der gräflichen Familie ergaben leider gar nichts; auch kein Bild von Olympia fand sich.

anderen „emolumentis facultatis medicae“; in Rücksicht auf seine unglückliche pekuniäre Lage wies ihm der Kurfürst „die Behausung in der Cappellen“ an. Die ihm 7. Juni 1555 ertheilte Zulage von 90 Gulden, die somit seinen Gehalt auf 120 brachte, sollte er nur kurz geniessen. Olympia schlug den Titel einer Ehrendame der Kurfürstin aus, denn das Hofleben war ihr gründlich verleidet; dass sie selbst mit dem Auftrage betraut worden sei, Vorträge über griechische Literatur an der Hochschule zu halten, ist ein Märchen; die Universitätsakten, hierfür gewiss die erste Quelle, erwähnen mit keiner Sylbe einer so bemerkenswerthen Sache; nur ihrer Gedichte wird in den Annalen gedacht. Nach einem Zusammentreffen mit einem von Grunthler's Musikstücken begeisterten Schulmeister in Hirschhorn, welches Olympia's Stolz auf ihren Mann sehr schmeichelte, erreichten die aller Habe baren Schweinfurter Flüchtlinge Neckar-Athen. Olympia wurde die Unsere. Ihre Leidenszeit schien zu Ende, sie hatten Amt, Brod, ehrenvolle und sorgenfreie Stellung gefunden; darum beglückwünschten die Freunde, die ihnen in der Noth zur Seite geblieben, Sinapi, Curione u. A., sie aufrichtig; man sandte ihnen Bücher, die bedeutendsten Buchdruckereien Basels beschafften ihnen eine Bibliothek zum Ersatz der in Schweinfurt verlorenen. Olympia richtete ihren bescheidenen Haushalt zum zweiten Male in ihrer kurzen Ehe ein, klagte aber bald über die Theuerung in Heidelberg [1]). In einem Briefe an den Schullehrer Andreas Campanus schreibt sie, ihre schwache Gesundheit nöthige sie, eine Magd zu nehmen, nur eine sei zu haben gewesen, und obwohl diese einen Goldgulden monatlich verlange und dabei noch für sich arbeiten wolle, müsse sie die anspruchsvolle Person miethen; wenn sie aber auch Satrapenreichthümer besässe, würde sie diese nicht behalten; sie bittet, ihr eine andere zu beschaffen, und ist bereit, einer alten ausgedienten fünf Gulden das Jahr zu geben. Es ging dem Arzte und Professor recht schlecht, denn er musste Campanus bitten, ihm ein Anleihen von 20

---

1) Meine Nachsuchungen in den handschriftlichen Schätzen der Universitätsbibliothek zu Heidelberg waren leider erfolglos; dieselbe enthält keinerlei Nachrichten von ihr und über sie.

Goldgulden zu beschaffen. Olympia aber lebte so sparsam, dass sie den Armen Schweinfurts, an die sie gar oft dachte, noch kleine Unterstützungen zuwenden konnte. Wo in der Welt Elend war, dahin richtete sich ihr Blick und ihr inniges Mitgefühl. Sie bejammerte die Religionsstreitigkeiten, welche ihr neues Vaterland zerrissen, nicht minder wie die Trübsal in der Reformgemeinde in Ferrara; sie erfuhr mit tiefem Schmerze, wie die Herzogin Renata dem Sturme wich und sich der Curie unterwarf, mit um so fröhlicherem Stolze, wie ihre eigene Mutter Stand hielt; bekümmert sah sie Bernardino Occhino, den tapferen Reformator, auf der Flucht vor Maria Tudor; mit ihrem Herzblut schrieb sie ihrer einstigen Jugendfreundin, der Herzogin von Guise, mitten unter den grausamen Verfolgungen der Hugenotten durch deren Gemahl und seine Partei; sie erinnerte sie Juni 1554 daran, sie sei dazu berufen, bei Hof gegen solche Greuel einzutreten und Gott wahrhaft zu dienen; sie zeigte ihr, es sei nicht genug, Christi Geschichte zu kennen, denn die kenne auch der Teufel, man müsse ihm auch in Glaube, Wahrheit und Wirken nachfolgen; sie verwies sie auf das Studium der heiligen Schrift als ihren einzigen Trost und ihr Labsal und bekannte, früher sei sie davor zurückgeschreckt, jetzt aber werfe sie darum jeden Gedanken an Genuss und Weltlust von sich. Und den Reformator Graubündens, Paolo Vergerio, bat sie 1555 dringlichst, Luther's Katechismus ins Italienische zu übersetzen und so Italien Luther zu erobern. Der kleine Kreis, den sie in Heidelberg um sich versammelte, war auserlesen und stand völlig unter dem unbeschreiblichen Reize ihrer Persönlichkeit; denn nie gab es ein wahreres und heiligeres Gemüth, niemals glänzte soviel Reinheit, Anmuth und Trefflichkeit auf dieser sündenvollen Welt. Hubertus Thomas, Hartmann, Micyllus standen ihr nahe, Fremde von Bedeutung suchten sie auf. Zu literarischen Arbeiten fehlte ihr in Heidelberg die Zeit, wir besitzen davon fast nichts; auch hatte ihre Gesundheit einen tödtlichen Streich in der Brandnacht in Franken erlitten und sie ging dem Grabe entgegen, offenen Auges, muthigen Herzens. „Es ist wahr", so sagte sie sich, „das menschliche Leben, unaufhörlich ein Raub des Todes,

gleicht einem flüchtigen Hauche, einem zerfliessenden Dunst. Sicheres Glück giebt es hienieden nicht, nur in Gott kann die Seele Ruhe finden, die sich vergebens in der Verfolgung eines leeren Schattens abmüht". Langsam siechte sie dahin; wenn ihre Kräfte ausreichten, schrieb sie Curione, der ja der intimste Freund ihres Vaters und der ihre war, an ihn sind auch ihre letzten Zeilen gerichtet. Ihr Tod war schön und selig wie ihr Leben; ihr trostloser Gatte schildert uns ergreifend ihr Scheiden am 26. Okt. 1555; noch nicht 29 Jahre alt, brach die Blume Italiens unter dem Eise des nördlichen Winters, als eben die Sonne sich zur Neige rüstete. Wenige Tage darauf raffte die seit dem Sommer in Heidelberg wüthende Pest auch den pflichtgetreuen Arzt dahin und der verwaiste Emilio folgte ihm in die Gruft. Am Weihnachtsabend waren die drei Unzertrennlichen wieder vereint. Ein französischer Edelmann, Professor Rascalon, liess die fast mittellos Gestorbenen in einem gemeinsamen Grabe in der seit 1556 nur den Protestanten dienenden Peterskirche bestatten, in Schweinfurt zierte man ihr Wohnhaus auf öffentliche Kosten mit einer Gedenktafel; Micyllus besang in ergreifenden Versen die so frühe geschiedene müde Pilgerin und die Stimmen der Zeitgenossen priesen einmüthig das seltene Weib; Theodor von Beza, de Thou will ich nur nennen, um die Bedeutung ihrer Bewunderer zu kennzeichnen, die nicht anstanden, sie mit Jane Grey zu vergleichen.

Sterbend hatte sie Curione die Herausgabe ihrer Schriften an's Herz gelegt, soweit dieselben aus der Asche Schweinfurts gerettet worden, er liess sie 1558 in Basel erscheinen und widmete sie einer begeisterten Protestantin, Isabella Manricha de Bresegna aus Neapel, und was er da publicirte, wurde der glänzendste Beleg dafür, wie viel die Welt an den verloren gegangenen Arbeiten Olympia's eingebüsst. Schon nach einem Jahre war die ganze Auflage erschöpft, Curione veranstaltete eine neue und widmete sie im Sept. 1562 mit den schmeichelhaftesten Worten der Königin Elisabeth von England, „dem gelehrtesten Sterne des Jahrhunderts", dem mächtigen Hort des Protestantismus. 1570 und 1580 erschienen weitere Auflagen, letztere dem

Markgrafen Jakob III. von Baden gewidmet, der nach einiger Zeit als erster aller Regenten Deutschlands in den Schoss der römischen Kirche zurücktrat[1].

Frühzeitig sehnte sich Olympia, die verwöhnte Tochter des Hoflebens, nach der Weisheit, die sie höher als Fürstenstand und Edelstein schätzte, theurer am Herzen hielt als Schönheit und als Leben; diese Sehnsucht wurde gestillt, ein göttliches Licht durchdrang alle Nebel, die ihr Herz umlagerten, es zeigte ihr Schätze, köstlicher und unvergänglicher als alle bisher gekannten. Weisheit und Frömmigkeit vermählten sich in ihr, sie wurde zum lebendigen Zeugnisse einer alles lenkenden Vorsehung. Zwei Schwestern stiegen einst vom Himmel zur Erde hernieder und werben seitdem mit stets verjüngter Kraft um die Menschenkinder, Liebe und Religion; die eine kehrt ihr erröthendes Antlitz nach unten, die andere erhebt das begeisterte Auge zu den Sternen, in deren Zelt der Weltenschöpfer thront; in Olympia's Herzen stand beider Altar, wer hätte heisser geliebt, wer frömmer gebetet? Ihre grossherzige seelenvolle Gestalt erschien dem jüngst verstorbenen Historiker Heinrich Gelzer 1851 als Weissagung eines Geisterfrühlings für Italien; angesichts ihrer verstummte bei ihm jeder Zweifel, ob ein Land, das Olympia, Dante und Galilei geboren, für immer zum Spielballe eines versunkenen Pharisäerthums verdammt sein könne. Und heute ist Ferrara, wo sie erblühte und wo Renata litt, ein Glied des frei und einig gewordenen Königreichs Italien, wie die Erde des geeinten Deutschland das Grab dieser geistigen Mittlerin zwischen beiden Nationen deckt.

1) Kleinschmidt, Jakob III. von Baden, der erste regierende Convertit in Deutschland, Frankfurt a. M. 1875.

Das Verhältnis der griechisch-orthodoxen Kirche zum deutschen Protestantismus.

Von

Diomedes Kyriakos,
Professor der Kirchengeschichte an der Universität Athen. [1]

Meine Herren!

Es freut mich unter Ihnen, deutschen Theologen, als Freund einige Tage in Jena zu verweilen. Alle Theologen der christlichen Welt ehren mit Recht die deutsch-protestantische Theologie als die in der theologischen Wissenschaft die Hegemonie habende. Die meisten griechischen Theologen nicht blos von Hellas, sondern auch von Russland, Rumänien, Serbien und von den übrigen orthodoxen Ländern sind Schüler von deutschen Theologen gewesen. Alle Theologen der Universität von Athen haben in Deutschland studirt; ich war Student in Erlangen, Leipzig und Wien. Selbst die katholische Theologie muss die Superiorität der deutsch-protestantischen Theologie anerkennen. Die katholischen Theologen, die des Namens eines wissenschaftlichen Theologen würdig sind, ein Moehler, der bekanntlich ein Schüler von Schleiermacher war, ein Staudenmeyer, Drey, Hirscher, Kuhn, Hefele, Hug, Alzog, Doellinger arbeiten mit den Mitteln der protestantischen Theologie und Wissenschaft Deutschlands. Das deutsche Volk ist überhaupt in den neueren Zeiten das Volk der grossen Denker, wie die Griechen in den alten Zeiten. Die deutsche theologische

1) Nachfolgender Vortrag wurde im Sommer 1889 von Prof. Kyriakos zu Jena in einem theologischen Freundeskreise gehalten.

Wissenschaft dient auf diese Weise, die verschiedenen Kirchen, die durch die Leidenschaften und den Fanatismus der früheren Zeiten getrennt wurden, wieder näher zu bringen und miteinander zu versöhnen. Durch die wissenschaftliche Forschung lernt man das Gemeinsame in allen Kirchen zu sehen und würdigen und das Christenthum in den verschiedenen Formen der einzelnen Kirchen zu finden. Eine dogmatische Einigung der verschiedenen Kirchen ist zwar eine Utopie, aber eine freundliche Annäherung derselben, selbst eine Mitwirkung auf gemeinsamem Gebiete ist wünschenswerth und nicht unmöglich. Die wissenschaftliche Theologie, wie sie im protestantischen Deutschland betrieben wird, haben die Kirchen sehr nöthig, um die Diener des Evangeliums wissenschaftlich zu bilden, um nach den Bedürfnissen der jetzigen Zeiten das Wort Gottes zu predigen und in dem Kampfe gegen die Feinde des Christenthums, den Materialismus, Atheismus und Socialismus, bestärkt zu werden. Das Christenthum, diese Religion des Geistes und der Liebe, kann allein die idealen Güter der christlichen Völker, die vom Materialismus bedroht werden, retten. Die Menschheit wird durch das Christenthum religiös-sittlich erhoben. Ohne dasselbe läuft unsere gesammte europäische Civilisation Gefahr vernichtet zu werden. Der Materialismus droht die menschliche Gesellschaft von der Höhe, auf die sie hauptsächlich durch das Christenthum erhoben wurde, herunterzureissen. Die Religion, und zwar in der christlichen Form, kann allein die sittliche Kraft und Gesundheit den Völkern geben.

Die deutsch-protestantische Theologie wird von uns Orientalen viel mehr als von den Katholiken geehrt und ihre Verdienste um das Christenthum werden bei uns gern anerkannt 1) weil wir überhaupt freundlicher zu den Protestanten gesinnt sind als die Katholiken. Das Verhältniss zwischen protestantischer und griechischer Kirche war im ganzen nie feindlich. Wir hatten niemals einen offenen Krieg gegeneinander. Sie haben uns nie verfolgt oder unterdrückt, wie die Katholiken das gegen uns seit dem 9. Jahrhundert und besonders während der Kreuzzüge gethan haben. In Polen während des 16. und 17. Jahrhunderts haben die dor-

tigen Protestanten und Griechen wie bekannt sich freundlich gegenüber den sie verfolgenden Katholiken genähert. Der Briefwechsel zwischen Jeremias II. und den Tübinger Theologen am Ende des 16. Jahrhunderts war als zwischen Freunden geführt. Von Kyrillos Lukaris ist bekannt wie freundlich er gegen die Protestanten war. Die anglikanisch-protestantische Kirche ist wie bekannt in den letzten Decennien mit der orientalischen sehr befreundet worden. Englische Bischöfe werden im Oriente als Freunde aufgenommen, griechische in England. Bis auf die letzten Zeiten war im Allgemeinen das Verhältniss der beiden Kirchen mit wenigen Ausnahmen freundlich. In den baltischen Provinzen ist die Feindschaft zwischen Orthodoxen und Protestanten aus politischen Gründen hervorgegangen. Der Panslavismus ist daran schuldig, nicht die russische Kirche. Im Princip ist die russische Kirche nicht intolerant. Die Protestanten und Katholiken leben im übrigen Russland frei und ruhig. Im Oriente tragen ein wenig zur Störung des freundlichen Verhältnisses beider Kirchen die dort wirkenden amerikanischen protestantischen Missionäre bei, mittelmässige Köpfe, streng orthodox oder blind pietistisch gesinnt, ohne wissenschaftliche Bildung. Die orientalischen Völker brauchen mehr die allgemeine Bildung, um aus der Unwissenheit, die wegen des langen barbarischen türkischen Despotismus über sie ausgebreitet wurde, errettet zu werden und eine wissenschaftliche theologische Bildung des Klerus, als einen fanatischen, engherzigen, missverstandenen amerikanischen pietistischen oder streng orthodoxen Protestantismus. Ueberhaupt braucht die griechische Kirche keine Reformirung nach dem Typus des Protestantismus des 16. Jahrhunderts, der sehr nöthig und sehr wohlthätig für die unter der päpstlichen Tyrannei und Aeusserlichkeit befindlichen abendländischen Völker damals war, als eine aus dem Innern hervorgehende Erneuerung, eine wissenschaftliche Bildung des Klerus, eine ästhetische Erhebung des Cultus, eine Belebung und Veredelung des religiösen Gefühls und eine sittliche Erziehung des Volkes. Die griechische Kirche hat nöthig eine *ἀνακαίνισις*, keine *μεταρρύθμισις*. Wir sind freundlich gegen die Protestanten

gesinnt; 2) weil wir denselben Feind mit Ihnen haben, das Papstthum. Das Papstthum bedroht uns wie Sie; die Jesuiten sind unsere Gegner wie Ihre, im ganzen Oriente streiten die jesuitischen Schulen gegen uns und suchen den Katholicismus zu unserem Schaden auszubreiten. Der geistige Despotismus des Papstthums und sein Kampf gegen die Freiheit, die Wissenschaft, die neuere Cultur, gilt auch den orientalischen Völkern. Wenn das Papstthum im Occident definitiv gesiegt hätte, wären wir auch vielleicht verloren oder tief geschädigt. 3) Wir sind freundlicher zu den Protestanten gesinnt, weil der Geist unserer Kirche freier als der der Katholiken, viel näher dem Protestantismus steht als man gewöhnlich annimmt. Es ist irrig, was so viele Theologen im Occidente thun, indem sie die römische und die griechische Kirche als ganz verwandt betrachten und an keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen denken. Es ist nicht ganz richtig, die griechische Kirche einfach einen griechischen Katholicismus und die römische einen römischen Katholicismus zu nennen. Es kann dies wenigstens missverstanden werden. Wir Orientalen nennen niemals unsere Kirche griechischen Katholicismus. Das Wort Katholicismus ist bei uns gleichbedeutend mit Romanismus und Papismus. Wir nennen uns Orthodoxe oder Orientalen. Unsere Kirche unterscheidet sich wesentlich vom Katholicismus und steht in der Mitte zwischen ihm und dem Protestantismus. Der Katholicismus ist die Kirche der Autorität, der Protestantismus die Kirche der Freiheit. Die griechische Kirche sucht mit der Autorität eine gewisse Freiheit zu verbinden. Es fehlt bei uns der eiserne Despotismus der römischen Kirche. Wir haben keinen allmächtigen Papst neben uns. Jede nationale Kirche hat ihre Selbständigkeit. Die Hierarchie hat gegenüber dem Volke und dem Einzelnen bei uns nie die Macht der päpstlichen Hierarchie. Wir hatten niemals weder eine Inquisition, noch einen Index. Auf diese Weise hat zwar unsere Kirche nicht die absolute Freiheit der protestantischen Kirche, vermeidet aber die geistige Tyrannei des Papstthums. Der Katholicismus hat immer der Tradition oder der kirchlichen Lehre den Vorzug gegeben und vergass so die heilige Schrift und ihre Bedeutung

für die Kirche und den Einzelnen, dass er das Lesen der Schrift verbot und die im Volke verbreiteten Bibeln verbrannte. Der Protestantismus würdigte im Gegentheil nicht immer, wie wir meinen, so wie sichs gebührte die Tradition der alten Kirche, die der Zeit der Apostel und dem Ursprung des Christenthums näher war. Die griechische Kirche verehrte immer die Schrift und die Tradition der alten Kirche. Sie verbot nie das Lesen der Schrift, noch verbrannte sie die Bibel. Der Katholicismus betont zu viel die Werke. Der Protestantismus hat manchmal blos den Glauben betont. Die griechische Kirche ehrt zwar mit Paulus den Glauben, aber sie einigt mit Jakobus Glauben und Werke und fordert mit Johannes die thätige Liebe. Wir hatten nie die Aeusserlichkeit der Werke in dem Grade wie der Katholicismus. Wir hatten nie Ablässe verkauft. Endlich der Katholicismus hat einen pomphaften, theatralischen, mechanischen, unverständlichen, weil in einer todten Sprache geschehenden Cultus. Der protestantische Cultus, so viel auch er belehrend und erbauend ist (das muss man gestehen), scheint uns zu einfach und nicht genügend Rechnung der Sinnlichkeit des Menschen und den ästhetischen Neigungen und Bedürfnissen tragend. Die griechische Kirche sucht beides zu vermeiden. Sie hat einen schönen und dabei einfachen Cultus in der nationalen Sprache.

Alles das zeigt, dass die griechische Kirche eine eigene Stelle in der Reihe der Kirchen einnimmt, die Mitte zwischen Protestantismus und Katholicismus haltend, wie ziemlich auch die anglikanische, der unsere Kirche sehr nahe steht. Dass der Geist unserer Kirche von dem der römischen verschieden, viel freier ist, zeigt noch folgendes: a) Wir haben keinen infalliblen Papst, wie oben gesagt. Wir erkennen als Haupt unserer Kirche Jesus Christus, den göttlichen Erlöser an. Der Patriarch von Constantinopel hat blos einen Primatus honoris, aber nicht die geringste Macht über die anderen selbständigen Patriarchate und die übrigen orientalischen nationalen Kirchen, von denen jede ganz selbständig und frei sich regiert. Das giebt dem religiösen Leben jedes Landes einen freieren Charakter. b) Die Lehre unserer Kirche wurde von den alten Vätern und Synoden

nicht in allen Einzelkeiten bestimmt, wie dies in der römischen Kirche durch die Synode von Tridet und durch die Bestimmungen der Päpste geschah. Desshalb bewegt sich die theologische Wissenschaft freier bei uns als in der päpstlichen Kirche. Der Katechismus von Mogilas und die Bestimmungen einiger kleinen Synoden des XVII. Jahrhunderts haben bei uns keine absolute Geltung. c) Der Klerus ist bei uns mit Ausnahme der wenigen Bischöfe verheirathet. Dies lässt nicht den Klerus sich der übrigen Gesellschaft entfremden. Der griechische Kleriker folgt der geistigen Bewegung des Volkes, hat dessen Gefühle, hat keinen ausschliesslichen Geist und keine besondere Interessen, er hat desshalb einen freieren Geist als der römische. d) Die Regierungen bei uns üben eine grosse Macht über die kirchlichen Angelegenheiten. Sie haben die Aufsicht über die Kirchen und ihre Aemter, damit die Kirche kein Staat im Staate werde. Sie haben Theil an allen Sachen, die nicht blos eine geistige, sondern auch eine weltliche Seite haben, wie z. B. die Ehe ist. In der Schule lassen die Regierungen der Kirche nicht denjenigen übermächtigen Einfluss, den die römische Kirche fordert. Der griechische Klerus hat niemals bei uns solche Gelüste einer Einmischung in die Rechte des Staates gezeigt. Es herrscht immer bei uns Friede und eine Versöhnung zwischen Kirche und Staat. Bei uns ist die Feindschaft des römischen Klerus gegen den Staat unbekannt und unbegreiflich. Unsere Kleriker sind überhaupt gute Patrioten. Sie gehören der Kirche und der Nation zugleich an, von der sie genommen sind. Das ist ein Resultat des nationalen Charakters unserer Kirchen. e) Der freiere Geist unserer Kirche kommt auch aus der Stellung der orientalischen Mönche in der Kirche, die bei uns keine solche Macht über die kirchlichen Angelegenheiten haben, wie die mönchischen Orden in der römischen Kirche. Wir haben keine Jesuiten, die die Reaction und den Kampf gegen den Fortschritt und die Freiheit des Geistes als Fahne tragen, und die Welt dem päpstlichen Despotismus zu erobern trachten. Bei uns führen die Mönche wie die alten Asketen Aegyptens ein ruhiges, theoretisches, beschauliches Leben. Sie haben keine Verbindungen zur Einwirkung

auf die Welt und keine Schulen. Desshalb üben sie keinen Einfluss auf den religiösen Zustand des Volkes. Der mönchische Geist war wegen der Entfremdung gegenüber der Welt immer beschränkt und verstand niemals die Nothwendigkeit des Fortschrittes und der freien Entwickelung der Gesellschaft. Deshalb ist es gut, dass die Macht der Mönche bei uns sehr klein ist. f) Zu der freien Gesinnung unseres Klerus dient auch seine freie Bildung auf den Universitäten. Der höhere Klerus bildet sich in den Universitätsfacultäten von Athen, Bukarest, Czernowitz, Petersburg, Moskau, Kiew, Kazan. In Russland heissen sie Theologische Akademien. Viele von den Professoren der Theologie bei uns sind Laien und die meisten haben in Deutschland studirt. Wir haben zwar auch kleinere Seminarien für den übrigen Klerus, der noch nicht gut gebildet ist, aber der herrschende Geist in dem Unterrichte auch auf diesen Anstalten ist frei. Alle diese Gründe zeigen und erklären, wie ich glaube, den freieren Geist der griechischen Kirche.

Das oben Gesagte zeigt, wie und warum griechische Theologen freundlich gegen die Protestanten und die protestantische Wissenschaft gesinnt sein können und sind. Was mich persönlich anbelangt, ich liebe die deutsche Theologie, weil ich auf deutschen Universitäten vor zwanzig Jahren studirt habe und seitdem mich immer mit deutscher Theologie als Professor der Kirchengeschichte an der Universität zu Athen hauptsächlich beschäftige. Und zwar ehre ich die streng wissenschaftliche Richtung in derselben, wie sie von dem grossen Schleiermacher angefangen hat. Ich glaube, dass allein durch eine streng wissenschaftliche, immer auf den Grund der Sache gehende und den Forderungen der jetzigen Wissenschaft Rechnung tragende Methode eine wahre Versöhnung zwischen Wissen und Glauben, Christenthum und neuerer Cultur, Kirche und moderner Gesellschaft gewonnen werden und auf diese Weise allein die Theologie auf die Höhe der heutigen Wissenschaft erhoben werden und würdig des Namens einer Wissenschaft sein kann. Die Gnosis der alten Alexandriner, eines Origenes und Clemens, war der erste solche Versuch einer Versöhnung des Christenthums und der damaligen Wissenschaft und

Philosophie, des Neoplatonismus, durch wissenschaftliche Erforschung des Christenthums. Deshalb ehre ich namentlich die Jenenser Theologen wegen dieses streng, rein wissenschaftlichen Geistes, der ihre Theologie auszeichnet. Ich denke hier nicht an bestimmte Lehren über die Person des göttlichen Stifters unserer Religion und die Geschichte des Ursprungs des Christenthums, die in Jena gelehrt werden, sondern überhaupt und im Ganzen an die streng wissenschaftliche Richtung der Jenenser Theologie. Vor allen habe ich die Schriften unseres Hase geliebt. Er hat etwas Hellenisches, diesen Sinn und dieses Gefühl des Schönen, das er mit dem Christenthum so fein zu verbinden weiss. Ich bewundere bei ihm diese kunst- und geschmackvolle, diese feine geistreiche Behandlung der ernstesten religiösen Fragen. Sein schöner, anmuthvoller, witziger Stil, verbunden mit einer seltenen Tiefe der Gedanken, mit einer grossen Klarheit, einer Gesundheit des Urtheils und einer ungewöhnlichen Gelehrsamkeit, hat die Hase'schen Schriften zu meiner Lieblingslectüre gemacht. Deshalb habe ich als Zeugniss meiner tiefen Verehrung eine meiner Schriften, die Μελέται, Hase dedicirt und eine von den Ursachen meiner weiten Reisen aus Griechenland ist auch, um Hase persönlich zu begrüssen.

Schliesslich betrachte ich es als nöthig, einige Worte über den jetzigen Zustand meiner Kirche zu sagen. Die orientalische Kirche hatte alle ihre Blüthe seit der Eroberung von Constantinopel 1453 verloren. Der politische Zustand der orientalischen Völker war seitdem elend. Auch Russland war wegen der Eroberungen der Mongolen und aus anderen Ursachen vom Fortschritte lange Zeit zurückgehalten. Erst seit unserem Jahrhundert haben sich die orthodoxen Völker politisch erhoben. Griechenland, Serbien, Rumänien, Bulgarien bilden jetzt unabhängige Staaten, und das politisch-sociale Leben macht bei ihnen jeden Tag grosse Fortschritte. Russland ist mit dem Anfange des Jahrhunderts in die Reihe der grossen civilisirten Völker eingetreten und die grossen russischen Schriftsteller Púskin, Tolstoi, Dastagewski zeugen, dass die russischen Gelehrten mit denen der anderen civilisirten europäischen Völker zu wetteifern angefangen haben. Mit dieser

allgemeinen, politischen und socialen Erhebung der orthodoxen Völker geht Schritt für Schritt auch die Erhebung der griechischen Kirche zusammen. Der Klerus wird besonders in Russland ziemlich wissenschaftlich gebildet. Es existiren theologische Universitätsfacultäten für den höheren Klerus in Petersburg, Moskau, Kiew, Kazan, Athen, Bukarest, Czernowitz, Belgrad, und überall eine Menge Seminarien für den anderen Klerus. Der Cultus, die kirchliche Architectur, Malerei, Musik ist besonders in Russland vielfach verschönert. Die Predigt ist ziemlich wieder eingeführt. Das gilt mehr von der russichen Kirche, der die neueren russischen Regierungen eine grosse Sorge gewidmet haben. Der Zustand der übrigen orientalischen Kirchen ist noch nicht so befriedigend, da auch der politische Zustand der Völker des Orients, die erst seit wenigen Decennien ein freies Leben zu führen anfingen, noch unruhig und unfertig ist. Aber wenn es mit der russischen Kirche wegen der immer noch schlimmen politischen Lage im Oriente jetzt besser steht als mit der hellenischen, so gehört doch die Zukunft der hellenischen Kirche, von der eine Erneuerung der orientalischen Kirche hervorgehen kann. Der hellenische Geist mit seiner reichen geistigen Vorzeit, mit seiner idealistischen Richtung, mit seiner Liebe zur Freiheit, ist zum Fortschritte befähigter als der slavische Geist. Von Griechenland wird mit der Zeit der Anstoss zur geistigen Erhebung der orthodoxen Völker gegeben werden.

Liebe zur Religion fehlt nicht den orthodoxen Völkern, obwohl auch bei uns unter gewissen Klassen der Gesellschaft ein Indifferentismus sich zeigt. Aber das ist eine allgemeine Erscheinung im ganzen Europa in diesen Zeiten. Die Kirche ist bei uns geliebt, da sie nie gegen die nationalen Wünsche der Völker aufgetreten ist, wie in Frankreich, Italien und in vielen anderen Ländern die römische. Die Sitten, besonders bei uns Hellenen, sind streng. Wir haben freilich noch viel zu thun. Ich bin nicht blind gegen alles, was uns noch fehlt. Aber ich kann mit Freuden den Anfang grosser Fortschritte in meiner Kirche constatiren, an denen der Protestantismus durch seine theologische Wissenschaft, die auch uns orthodoxen Theologen bekannt wird, einen grossen Antheil hat.

Indem ich, um Sie nicht länger zu ermüden, diese meine Rede beendige, drücke ich meine Wünsche aus, die mein Herz in dieser Stunde füllen: Gott gebe, dass eine Annäherung, eine Freundschaft und ein Friede unter den verschiedenen Kirchen komme und herrsche, damit sie einander nicht bloss nicht hindern, sondern einander in der Verfolgung des gemeinsamen Zweckes, der religiös-sittlichen Erhebung der Menschheit oder des Kommens des Reiches Gottes auf der Erde hoffen. Ohne Religion ist für die christlichen Völker kein wahrer und fester Fortschritt möglich. Gott gebe, dass der wissenschaftliche Geist in der Theologie aller christlichen Kirchen herrschend werde. Denn dieser Geist allein, indem er die Wahrheit sucht und den Zeiten und den Fortschritten der neueren Wissenschaft Rechnung trägt, kann auf die jetzigen Völker eine Macht üben und sie religiös beleben.

Ein Fragment einer lateinischen Bibelübersetzung.

Von

Geh. Kirchenrath D. Löbe in Rasephas.

Zum Umschlag der Rechnung der Verwaltung des hiesigen St. Georgenstiftes auf 1555/56 ist ein Doppelblatt von Pergament verwendet, welches einer geschriebenen lateinischen Bibelübersetzung angehört hat. Das Blatt ist gross Folio und jede Seite zweispaltig beschrieben, doch sind von den acht Spalten nur noch sechs übrig, da von dem einen Blatte die Hälfte abgeschnitten ist. Die Schrift ist gross und kräftig; der Anfangsbuchstabe jedes Verses durch einen rothen propendiculären Strich durch denselben kenntlich gemacht; die Capitelanfänge mit römischen Ziffern angezeigt und der erste Buchstabe des Capitels grösser und farbig gezeichnet, daneben eine farbige, nicht eben kunstreiche Arabeske. Die sechs noch übrigen Spalten enthalten Proverb. Salom. cap. 25 vs. 21 bis cap. 28 vs. 10 und Cantic. Cantic. cap. 2 vs. 4 bis cap. 3 vs. 2 und cap. 5 vs. 1 bis 12. Der Text ist im Ganzen der der Vulgata und der Abschreiber hat ziemlich correct, mit nur wenigen, und zwar meist mit den üblichen Abbreviaturen geschrieben. Doch findet sich einiges Bemerkenswerthe. Abgesehen von einigen, von der regelmässigen Schreibart der Wörter abweichenden, auch sonst im Mittelalter gebräuchlichen orthographischen Eigenthümlichkeiten, z. B. th statt t, y statt i, e st. ae etc.; auch manchen Schreibfehlern, wie Cant. 2, 17 bethel statt bether etc.; auch einigen Versehen, wie Prov. 27, 9 coloribus statt odoribus, vs. 19 perspicientium st. prospicientium (wegen Verwechslung der Abbreviaturen p u. ꝓ); öftern Umstellungen der Wörter, z. B. Prov. 26, 1 gloria stulto statt st. g.; aber 27, 6 vulnerata diligentis, statt d. v. und vs. 9 dulcoratur anima statt a. d. stimmt mit den LXX überein, welche τραύματα φίλου u. τέρπεται καρδία haben; auch Auslassungen einzelner Wörter, z. B. Prov. 27, 13 qui nach ejus u. et vor leaena, wogegen

25, 24 das sinnlose et vor in domo richtig, wie in den LXX, fehlt. Abgesehen davon sind als Varianten anzusehen Prov. 26, 15 der Pluralis manus statt manum, umgekehrt Cant. 3, 1 noctem st. noctes; Prov. 26, 20 das Präsens quiescunt (wie die LXX. ἡσυχάζει) st. quiescent, dagegen 28, 4 succendentur st. succenduntur; 27, 12 abscondit se st. absconditus est; vs. 11 cor tuum (wie LXX σοῦ ἡ καρδία) st. cor meum; Cant. 2, 17 capree aut hynnulo, st. capreae hinnuloque, richtig mit den LXX (δόρκωνι ἢ νεβρῷ). Auch Synonyma für einander kommen vor, so Prov. 26, 12 stultus für insipiens, vs. 15 laborat ut für laborat si, vs. 18 ad mortem sic für in mortem ita, 27, 20 replebuntur für implebuntur; vgl. Cant. 2, 14 quia für enim, wie die LXX ὅτι.

Im Fragment aus dem hohen Liede werden vor manchen Versen mit rother Schrift die Personen angezeigt, welchen die in diesen Versen enthaltenden Worte muthmasslich in den Mund zu legen sind. Es scheint also, dass das Gedicht hier, wie auch von manchen neueren Erklärern, als ein zum Genre der dramatischen Poesie gehöriges angenommen worden ist. Während in unsrer lutherischen Uebersetzung nur hin und wieder die Braut und der Bräutigam, Er und Sie, zuletzt der Chor als redend oder singend bezeichnet ist; sind hier, fast ganz so wie in Willirams althochdeutscher Uebersetzung in Scherz's Ausgabe, der agierenden Personen und Gruppen mehrere, auch mit Beifügung von wem oder zu wem die Worte geredet sein sollen. So 2, 7 vox Christi: Adjuro vos etc.; vs. 8 vox ecclesie: Vox dilecti mei etc.; vs. 10 vox ecclesie: En dilectus etc.; dann ibid. vox Christi: Surge, propera etc.; und dies vor vs. 14 wiederholt; vs. 15 vox ad hereses: Capite vobis etc.; 5, 1 Christus ecclesie dicit: Veni in hortum meum etc.; u. Christus apostolis dicit: Comedite amici etc.; vs. 2 vox ecclesie de Christo: Ego dormio etc.; u. Christus ecclesie dicit: Aperi mihi soror etc.; vs. 3 vox ecclesie ad Christum: Expoliavi me etc.; vs. 9 vox synagoge de christo dicit: Qualis est delectus etc.; vs. 10 vox ecclesie de Christo dicit: Dilectus meus candidus etc.

Miscelle zu Röm. 9, 5.

Von

Prof. G. Krüger.

Ich weiss nicht, ob in dem Streite der Meinungen, wer der *θεὸς εὐλογητός* d. V. sei, die folgende Ansicht bereits in Erwägung gezogen worden ist, die mir die richtige zu sein scheint. Die Beziehung des Prädicates *θεός* auf Christus ist bei Paulus sonst unerhört. Wie aber P. dazu kommen soll, in diesem Zusammenhang ganz abrupt und noch dazu mit einem *ἀμήν* eine Lobpreisung Gottes einzuschieben, ist unverständlich. Grade das *ἀμήν* deutet darauf hin, dass V. 5 nicht von P. geschrieben wurde, sondern entweder Zusatz eines Lesers ist, oder, was wahrscheinlicher, Zwischenruf der Gemeinde bei der gottesdienstlichen Verlesung des Briefes, der irgendwie am Rande vermerkt werden konnte. Der eindrucksvolle Relativsatz V. 4 schliesst mit *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* kräftig gesteigert ab. Bei lautem Lesen wird man sich nicht verhehlen können, dass V. 5 nachschleppt. Vgl. Aehnliches Matth. 24, 15: *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω.*

Zur Erinnerung
an
Karl von Hase.

Ansprache,
an seine Zuhörer gehalten
von
R. A. Lipsius
am Morgen des 6. Januar 1890

Heute am ersten Morgen im Neuen Jahr, da wir uns wieder an gewohnter Stätte zusammenfinden, wovon anders könnte ich wohl zu Ihnen reden, als von dem Manne, dessen entseelte Hülle Sie gestern Abend unter Fackelschein zur Stadtkirche geleitet haben und wir heute gemeinsam dem kühlen Schooss der Erde übergeben wollen! Eine Leuchte ist erloschen, deren Schein weithin durch die Lande, bis über das Weltmeer erglänzte, ein Gewaltiger im Reiche des Geistes, ein König der Wissenschaft ist von uns geschieden. Seit Fichte, Schelling und Hegel hat Jena keinen grösseren Namen sein eigen genannt. Aber während jene nur vorübergehend unserer Hochschule angehörten, ist Karl Hase nach kurzer Wirksamkeit in Tübingen und Leipzig, vom dreissigsten Lebensjahre an, bis er ein neunzigjähriger Greis sein müdes, vom Alter gebeugtes Haupt zur Ruhe legte, der Universität Jena treu geblieben. Zwei Menschenalter hindurch hat er hier geweilt und gewirkt. Sein Name ist so unzertrennlich mit der Geschichte unserer Stadt und Hochschule verflochten, dass wir beide ohne Karl Hase gar nicht zu denken vermögen. Wenigstens wir alten Jenenser,

wir haben dieses Gefühl. Eine Lücke ist gerissen in unseren Herzen, die sich nicht wieder schliessen wird. Und doch dürfen wir nicht weinen und klagen. Ein reichgesegnetes Leben ist mit ihm zur Rüste gegangen, ein Leben reich an Jahren über das sonst einem Sterblichen gesteckte Maass hinaus, reich an Glück in Haus und Beruf, reich an Lorbeeren der Wissenschaft, an Ehre und Ruhm weithin über die Grenzen des deutschen Landes hinaus, reich an Glanz des Geistes und an künstlerischem Geschmack, der all seine Reden und Schriften, ja sein ganzes Leben zum Kunstwerke verklärte, reich vor allem an Liebe und Treue — ein wackerer deutscher Mann, ein echt evangelischer Christ, ein liebevoller Gatte und Vater, ein treuer Freund.

Ihnen gegenüber, meine jungen Freunde, drängt es mich Zeugniss zu geben auch von der reichen Liebe und Treue, die er mir persönlich erwiesen hat. Seit Beginn meiner Studienjahre habe ich mit Verehrung und Bewunderung zu ihm emporgeblickt. Da hat er, der berühmte Gelehrte, mich den unbekannten Leipziger Privatdocenten zuerst in meinem Vaterhause begrüsst. Danach bin ich wiederholt hier in Jena in Haus und Garten sein Gast gewesen. Wiederum Jahre danach hat er am Strande der Donau und am Gestade der Ostsee mich aufgesucht. Als ich dann auf seinen und der Collegen Wunsch als Rückert's Nachfolger hierher berufen wurde, hat er mich zuerst hier in Jena willkommen geheissen. Länger als achtzehn Jahre hindurch haben seitdem die innigsten Bande der Liebe und Treue in guten und bösen Tagen mich mit ihm verbunden und niemals ist dieses herzliche auf gegenseitiges rückhaltloses Vertrauen gegründete Verhältniss auch nur durch die leichteste Wolke getrübt worden. Noch im vorigen Herbst, als schwere Krankheit mich darniederwarf, hat er sich wie ein treuer Vater um mich gesorgt, hat er, der 89jährige Greis, wiederholt an meinem Krankenlager gesessen. Gern sprach er noch in dem letzten Vierteljahre in altgewohnter Weise zum traulichen Gespräch bei mir vor. Als ich ihm bei seinem letzten Besuche am 28. December die Hand zum Abschiede drückte, da ahnte ich nicht, dass es ein Abschied für immer sein sollte. Doch

lassen Sie mich diesen persönlichen Erinnerungen Einhalt thun.

Aber davon darf und will ich nicht schweigen, was dieser Mann unserer Universität, was er der Wissenschaft, was er der ganzen evangelischen Kirche gewesen. Eine seltene Vereinigung der verschiedenartigsten Gaben hat ihn zu einem Universitätsprofessor von Gottes Gnaden gemacht, hat ihn in den Stand gesetzt, durch Wort und Schrift ein neuer praeceptor Germaniae zu werden. Echte ungeheuchelte Frömmigkeit, und doch jene Freiheit des Geistes, die ihn über jeden Buchstabendienst erhob; ein schlichtes Christengemüth, das von warmer Heilandsliebe durchdrungen war, und doch ein weltoffener Sinn, der an allem Schönen der Erde sich erfreute; ein Forscher, dem die Wahrheit über alles, auch über theure Lieblingsmeinungen ging, und zugleich ein Meister der künstlerischen Gestaltung wie wenige; ein weiter und freier Blick für alles Erhabene und Grosse, und zugleich ein zartes Verständniss für das Unscheinbare und Kleine; eine seltene Milde des Urtheils und zugleich doch jene feine Ironie, mit welcher er aufgeblasene Oberflächlichkeit und beschränkte Unduldsamkeit zu treffen verstand; ein tiefes weich und zart empfindendes Gemüth, und doch jene seltene Gabe der Selbstbeherrschung in der Aeusserung seiner innern Empfindungen, welche seiner ganzen Erscheinung das Gepräge sittlicher Schönheit aufdrückte; eine nach äusserer Lebensführung und innerer Gesinnung durchaus vornehme Natur, die alles Unedle und Gemeine von sich fernhielt, und zugleich ein Freund der Freiheit in Staat und Kirche, für die er sein Lebenlang gekämpft und gerungen hat. — — — So könnte ich noch lange fortfahren, die verschiedensten und doch zu einem harmonischen Ganzen in ihm verbundenen Züge seines Gemüths und Charakters aufzuzählen, und doch würde ich nicht von ferne an die volle Wirklichkeit heranreichen und würde weder mir selbst, noch denen, welchen sein edles Bild lebendig vor der Seele steht, zu genügen vermögen.

Seine Jugendzeit fiel in die Tage der alten deutschen Burschenschaft, deren Ideale und Irrthümer, deren Hoffnungen

und Enttäuschungen, deren Freuden und Leiden er getreulich getheilt hat. Wofür er als Jüngling gestrebt und gelitten hat, des deutschen Reiches Macht und Herrlichkeit, er hat es in seinem Alter verwirklicht geschaut. Er hat sich die jugendliche Liebe zum Vaterlande und mit ihr die Ideale seiner Jugendjahre auch unterm weissen Haare bewahrt. Auf seinen wissenschaftlichen Bildungsgang sind die Gedanken einer grossen Zeit, die Geistesschöpfungen eines Kant, Schelling und Schleiermacher von mächtigem Einflusse gewesen. Mit den Anregungen der grossen philosophischen Systeme aus dem Anfang unsres Jahrhunderts verband sich der Einfluss der romantischen und classischen Poesie. Der schimmernde Farbenglanz der Romantik bestrahlte den Morgen seines wissenschaftlichen Tagewerks, aber zu Maass und Schönheit verklärt durch den classischen Geist des Altmeisters Goethe, mit dem es ihm vergönnt gewesen ist, in den ersten Jahren seiner Jenenser Wirksamkeit in persönliche Berührung zu treten. Ein fester, bis in den Tod getreuer Vertreter des rationalen Princips in der Theologie hat er doch dem alten Rationalismus in siegreicher Fehde sein Ende und das Herannahen eines neuen Geistesfrühlings verkündigt. „Immer der Alte“ hat einst Hengstenberg, der Berliner Grossinquisitor, ihm höhnend zugerufen; „immer der Alte“ so durfte er es von sich selbst freimüthig bekennen: der Hohn, den die Gegner ihm zugedacht, er ist ihm zum schönsten Ehrenkranze geworden. Seine dogmatische Ueberzeugung war eine Theologie der Versöhnung im edelsten Sinne des Worts: der Versöhnung des Christenthums und aller edlen Bildungselemente der Gegenwart, der unendlichen Ideale des strebenden Menschengeistes und ihrer geschichtlichen Verwirklichung in Christo, beides Eins in der Offenbarung einer ewigen Liebe. In seiner Polemik hat er die scharfen Waffen seines Geistes doch mit echt ritterlichem Sinne geführt, ein hohes Vorbild eines Kämpfers, dem es nicht um Beschämung, sondern um Gewinnung des Gegners zu thun ist. Auch gegenüber der römischen Kirche, deren Schäden und Irrthümer er rückhaltlos aufdeckte, hat er doch ein von feinem Verständnisse für das Grosse und Christliche

in ihr getragenes, maassvolles und besonnenes Urtheil geltend gemacht, ohne verbittert zu werden durch die ebenso plumpen wie gehässigen Angriffe, mit denen ihm seine edle Streitführung von römischer Seite vergolten wurde. Aber ein treuer evangelischer Christ hat er die Gründung des Evangelischen Bundes mit warmem Herzen begrüsst; und die letzte Gabe, die er noch vor wenigen Tagen vertrauensvoll in meine Hände gelegt hat, galt einer Unterstützung jener evangelisch gerichteten Gruppe in der katholischen Kirche, zu deren Hilfsleistung ein Aufruf an die Haupt- und Zweigvereine des Bundes ergangen war.

Soll ich noch von dem Kirchenhistoriker Hase zu Ihnen reden? Unzählige haben im Laufe der Jahre aufmerksam zu seinen Füssen gesessen, wenn er die Geschichte der christlichen Kirche in einer reichen Gallerie von lebensvollen, mit feinem Pinselstrich bis ins Kleinste ausgeführten Zügen seinen Zuhörern vorüberführte. Unzählige werden den einzigen Genuss, welche diese Vorlesungen ihnen gewährten, als eine unauslöschliche Erinnerung fürs Leben bewahren. Aber auch den unzähligen Andern, die nicht das lebendige Wort von seinen Lippen zu lesen vermochten, haben sein Lehrbuch der Kirchengeschichte, seine grössere nun unvollendet gebliebene Bearbeitung der Kirchengeschichte auf Grund seiner akademischen Vorlesungen, seine zahlreichen mit Meisterhand ausgeführten Geschichtsbilder reiche Belehrung und unerschöpflichen Genuss bereitet und sie in die Geschichte der christlichen Kirche eingeführt als in eine Werkstätte des göttlichen Geistes. „Alles hat seine Zeit. Der Herr der Zeit ist Gott, der Zeiten Wendepunkt Christus, der rechte Zeitgeist der heilige Geist“ — dies ist das Motto, welches er seiner Kirchengeschichte überschrieben hat, und dieses Motto bezeichnet den Grundgedanken, von welchem all seine historische Arbeit geleitet war. Auch Sie, meine Herren, haben wohl alle aus dieser reinen und reichen Quelle getrunken und immer neu sich verjüngende Lust zum historischen Studium aus ihr geschöpft. Und ob auch sein Mund für immer verstummt ist, die belehrende, erhebende und erfreuende Macht, die von seinen unvergänglichen Schriften ausgeht, wird noch

an Unzähligen der Jetztlebenden und auch an den nach uns kommenden Generationen seine Wirkung nicht verfehlen. Sein Geist lebt unter uns fort in seinen Werken, wie seine edle, jetzt verklärte Persönlichkeit fortlebt in jenem ewigen Geisterreiche Gottes, zu welchem der Engel des Friedens den von der Last der Erdenjahre gebeugten und doch im Herzen noch immer jugendfrischen Greis mit sanftem Kusse emporgeführt hat.

Wir, seine Freunde und Collegen, denen er in guten und bösen Tagen Treue gehalten hat, wir werden das Bild des einzigen Mannes in einem liebenden Herzen bewahren. Bewahren auch Sie, meine Herren, sein edles Bild in einem feinen Herzen! Er ist es werth, er hat es auch um Sie verdient. Gott aber sei ewig Dank für all das Gute und Grosse, das er uns in unserm Hase gegeben hat. Dank dafür, dass er ihn uns so lange gelassen hat. Dank auch dafür, dass er ihm ein so sanftes Ende bescheert hat.

Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas v. Aquino.

Von

Theodor Moosherr[1])
cand. theol. in Basel.

Man darf sich gewiss fragen, warum bei der Ausbildung des kirchlichen Dogmas in der alten Kirche die Lehre von der Menschwerdung Gottes und Versöhnung so sehr in den Hintergrund treten konnte, wie das der Fall ist. Der Grund dieser befremdenden Thatsache wird wohl mit Recht darin gefunden, dass der alten Kirche die Sünde mehr als Macht, denn als Schuld zum Bewusstsein kam. Dazu wirkte bei den Griechen die vorwiegend intellektualistische Geistesrichtung mit, welche diese Macht der Sünde mehr in einer intellektuellen Verderbniss der menschlichen Natur erblickt und sie daher durch die Offenbarung der göttlichen Wahrheit im fleischgewordenen Logos gebrochen sein lässt. Die Speculation hätte hier auch leicht auf das ethische Gebiet führen müssen, das Interesse jener Zeit ging aber fast ganz

---

Literaturangabe. Sancti Anselmi Cantuariensis opera, labore ac studio Gabrielis Gerberoni expurgata et aucta. Lutetiae Parisiorum 1721. Zur Vergleichung die Fritzsche'sche Ausgabe des C. D. H. Zürich 1886.

Summa totius theologiae S. Thomae Aquinatis. Neapoli 1846.

Hasse, Anselm von Canterbury. 2 Bde. Lpz. 1843—52.

Karl Werner, Der Hl. Thomas von Aquino. 3 Bde. Rgsb. 1859 ff.

Baur, Lehre von der Versöhnung.

Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1. Bd.

1) Nachfolgender Aufsatz ist aus einer Arbeit im dogmatischen Seminar an der hiesigen Universität hervorgegangen. Lipsius.

in metaphysischen Bestimmungen des Dogmas auf. Auch wo sich eine tiefere Erkenntniss vom Wesen der Sünde zeigt, wie bei Augustin, wird gerade infolgedessen der Nachdruck auf die Gnade, nicht auf die Sühne gelegt.

Indessen fehlte es natürlich weder an einzelnen Bemerkungen und Andeutungen, noch an weiteren Ausführungen über dieses erhabene Mysterium christlichen Glaubens. „Gott ist Mensch geworden, damit wir göttlich würden (αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν) — ist der Ruf, der uns in den ersten christlichen Jahrhunderten entgegentönt“ (Strauss, Glaubenslehre). Man freute sich ob der Heiligung und Neubelebung der menschlichen Natur durch die Fleischwerdung des Logos und wusste dieselbe durch allerlei sinnreiche Analogien zu illustriren. Es entspricht das ganz dem mehr mit Bildern und Typen als mit Begriff und logischen Schlussverfahren operirenden Denken jener Zeit. Aber darum tragen eben alle diese Versuche den Charakter des Vereinzelten, Zufälligen, Subjectiven.

In einem Punkte jedoch stimmen sie fast durchgängig überein: in der Rolle, welche sie dem Teufel zuertheilen. Derselbe hat den Menschen zum Abfall von Gott verleitet und dadurch in seine Gewalt gebracht. Die Menschheit muss dem Bösen aber wieder entrissen werden. Wie kann das geschehen? Die Gewalt des Teufels über den Menschen beruht zwar auf einer Usurpation, aber dennoch geziemte es sich der Vollkommenheit Gottes, auch gegen den Frevler gerecht zu verfahren. Da nimmt nun jenes anthropomorphistische Denken über Gott keinen Anstoss an einer klug ins Werk gesetzten Ueberlistung des Teufels durch Gott. Dieser verleitet ihn zu einem Tauschvertrag, kraft dessen der Teufel um den Preis des Lebens Jesu Christi die ganze Menschheit freizugeben sich verpflichtet, birgt die Gottheit Christi unter der täuschenden Hülle seiner Menschheit — der Teufel verschlingt mit der Lockspeise auch die Angel, kann aber den sündlosen Leib nicht vertragen und muss denselben sammt der verschlungenen Menschheit wieder zurückgeben. Eine ähnliche Ansicht geht dahin, dass der Teufel, der nur auf den Sünder ein Recht hat, dadurch, dass er Christus, den Sündlosen,

antastet, jenes Recht verwirkt (Cur Deus Homo I 7). Mit naiver Freude wird diese Theorie zu einem himmlisch-menschlichen Drama ausgeführt, in welchem schon die Elemente enthalten sind, aus welchen sich das mittelalterliche Possenspiel mit seinem stets betrogenen dummen Teufel entwickelt hat. Obschon diese Theorie noch nicht durch den Vergleich mit der Maus, die in der Mausefalle gefangen wird (Petrus Lombardus) illustrirt war, so musste sie dennoch Bedenken erregen. Aber die Versuche, sie durch eine bessere zu ersetzen, erreichten grösstentheils ihre Absicht nicht. Auch wo die Erkenntniss auftaucht, dass die Versöhnung der Menschheit durch den Tod des Sohnes Gottes im Wesen Gottes selbst begründet sei (in der athanasianischen [?] Schrift de incarnatione Verbi Dei), da ist es doch nicht die Gerechtigkeit Gottes, welche denselben fordert, sondern seine Wahrhaftigkeit, welche verlangt, dass die auf den Genuss der Frucht des Lebensbaumes gesetzte Todesdrohung erfüllt werde. Aus dem Schwankenden und Widersprechenden konnte man schon deshalb nicht hinauskommen, weil der zu Grunde liegende Begriff vom Rechte des Teufels verschieden aufgefasst wurde; bald als volles Eigenthumsrecht (Augustin), bald als blosses Scheinrecht (Gregor der Gr.), meistens aber unbestimmt als eine Gewalt des Teufels über den Menschen. Dass keine der vielen aufgestellten Theorien eine herrschende Geltung erlangte, daran war vor allem der Grundfehler Schuld, dass keine derselben aus ihren Praemissen eine innere Nothwendigkeit der Menschwerdung ableitete, sondern dass schliesslich doch alles der Willkür Gottes anheimgestellt wurde. So konnte denn die alte Welt in diesem so wichtigen Stücke christlichen Glaubens zu keinem Abschluss gelangen. Ihr Denken bewegte sich, um mit Baur zu reden, vielzusehr in Bild und Mythus; es war vielzusehr versetzt mit dualistisch-gnostischen und doketischen Elementen und viel zu wenig den tiefsten Heilsfragen zugewandt. Eine neue kräftigere Zeit sollte hier das letzte Wort sprechen.

Eine der grossartigsten Erscheinungen des Mittelalters ist die Scholastik, im wesentlichen ein Produkt des germanischen Geistes. Was ist die Scholastik? Sie ist nicht

Philosophie, denn sie ist gebunden an eine äussere Autorität; sie ist auch nicht Theologie, denn das Dogma ist schon fertig und soll blos rationell erfasst und begründet werden. Sie ist aber beides zusammen: nämlich die innigste Verbindung von Philosophie und Theologie. Schon daraus erhellt, dass der unterscheidende Charakter der Scholastik ein formaler ist. Sie ist die Accommodation der alten Philosophie an die Kirchenlehre. Das Dogma ist von der alten Kirche allseitig und consequent ausgearbeitet, mit allen Mitteln einer reichen, wenn auch blos formalen, philosophischen Schulung und geistigen Kultur. Es tritt dem eben erst zu höherem Leben erwachenden germanischen Geiste in imponirender Geschlossenheit gegenüber, getragen von der hl. Auctorität der Kirche. Die frische Glaubenskraft ergreift die Form der christlichen Heilsverheissung, das Dogma, mit gleicher Liebe und Ehrfurcht wie den göttlichen Inhalt. Das Dogma war ein köstlicher Schatz, den die alte Kirche der sich neubildenden mittelalterlichen zur getreuen und gewissenhaften Verwaltung übergab. In diesem Schatze war sozusagen alles mitenthalten, was die alte Welt von ihrer geistigen Kultur dem Mittelalter noch zu überliefern hatte. Desto höher sein Werth, desto gerechter die Pietät vor demselben. Da nun das Dogma material abgeschlossen war, der frische Glaube und die frische Geisteskraft aber nach Bethätigung verlangten, so blieb blos eines übrig: die formale Ausbildung und Durchbildung desselben. Das Dogma giebt sich als absolute göttliche Wahrheit. Folglich muss, wer nach dieser Wahrheit verlangt, sie aus dem Dogma herauszugewinnen suchen. Das einzige Mittel dazu ist die Vernunft, der ordnende und unterscheidende Verstand. So vollzieht sich der Uebergang des Dogmas aus der Kirche in die Schule. Religiöse Factoren bedingten seine Bildung, philosophisches Interesse seine Bearbeitung durch die Scholastik. „Das Interesse des Denkens ist das konstitutive Element der Scholastik“ (Baur). Dieses Denkinteresse bedurfte geeigneter Werkzeuge. Dieselben konnten auch nur formaler Natur sein. Woher nahm es sie? Selbst sich schaffen und bilden konnte es sie nicht, sonst wäre die

Scholastik Philosophie geworden, also musste es sie überkommen. Und da bot denn die alte Philosophie ihren logischen und metaphysischen Apparat an, allerdings (vorerst wenigstens) nur in dürftiger Form. Aber der rein aufs Formale gewiesene Geist erreichte darin eine Virtuosität, welche sich allerdings, wie jede Virtuosität, in Spitzfindigkeiten und Künsteleien verirren konnte, aber doch die höchste Bewunderung verdient durch einen erstaunlichen Aufwand von Denkkraft, Scharfsinn und Combinationsgabe und durch die Gewissenhaftigkeit und Pietät gegenüber ihrem hehren Stoffe. Und der Scholastik ist dadurch ihre grossartige Bedeutung in der Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit gesichert. Das umsomehr, als dieses urkräftige Denken sich nicht nur mit der Begründung und Verarbeitung der einzelnen Dogmen begnügte, sondern nach systematischer Zusammenfassung und Zusammenordnung strebte. Erst dadurch wurde eigentlich die Theologie zur Wissenschaft erhoben, wie denn auch Baur von den Sentenzen des Lombardus sagt, dass sie diese Wissenschaft eigentlich erst begründet hätten. So wurde die Scholastik wirklich, wie schon der Name andeutet, eine Schulung des menschlichen Geistes, eine Palaestra, worauf er sich einstweilen tummeln konnte, bis ihm ernsthaftere Aufgaben gestellt wurden. Der Begriff erhielt die Alleinherrschaft. Woher anders haben unsere altprotestantischen Dogmatiker ihr wissenschaftliches Handwerkzeug geholt als aus der Rüstkammer der Scholastik?

Auf diesem Wege aber musste nothwendig die Frage auftauchen, wie weit denn das Geschäft der Vernunft gehen dürfe und solle. Das Dogma ist absolute Wahrheit; es kann also nur bewiesen werden. Wenn nun aber das Dogma zu spröde sein sollte, um sich der Vernunft zu bequemen? Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen musste nothwendig erörtert werden, wenn nicht die Aufgabe der Scholastik in ihren ersten Anfängen scheitern sollte. Und die Erörterung dieses Gegensatzes ist denn auch bestimmend für Entwicklung und Verfall der Scholastik. Auf der einen Seite das unfehlbare Dogma, auf der andern sein Anspruch, vernunftgemäss zu sein. Stellte sich ein Widerspruch oder eine

Incongruenz zwischen diesen beiden Forderungen, musste dann das Dogma sich fügen oder die Vernunft? Die Scholastik entschied für letzteres, sobald sie nach einigem Schwanken zum Bewusstsein ihrer Aufgabe gelangt war; sobald die Antwort wieder zweifelhaft geworden, beginnt ihr Niedergang. So ist es denn allerdings der Scholastik gelungen, eine grossartige metaphysische Welt zu schaffen und dem Mittelalter eine einheitliche Weltanschauung zu geben, oder vielmehr seinen Geist genuin zum Ausdruck zu bringen.

Aber es blieb ein Dualismus zwischen Glauben und Wissen, der zu immer neuen Gestaltungen drängte. Dieser Gegensatz kommt der Scholastik erst allmählich zum Bewusstsein. Johannes Scotus Erigena glaubt noch unbedenklich an die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion. Der Gegensatz liegt dann aber schon dem Streite zu Grunde, der mit Roscellin seinen Anfang nimmt, dem Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Eine Stelle in der Isagoge des Porphyrius in der Uebersetzung des Boethius stellte das Problem, an dessen Lösung die verschiedenen Richtungen nur deshalb mit so vielem Eifer arbeiten konnten, weil daran jene Hauptfrage der Scholastik hing. Sie lautet: De generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. Die Frage ist also, ob die Gattungen und Arten, die Universalien, selbständige Existenz haben (Plato und Aristoteles) oder bloss in unserm Intellekt sind (Stoiker); ob sie, wenn ersteres der Fall, von den einzelnen Objekten gesondert (Plato) oder nur in und an diesen existiren (Aristoteles). Ersteres behauptet der extreme, platonische Realismus (Universalia ante rem), letzteres der gemässigte, aristotelische Realismus (Universalia in re). Die Ansicht aber „dass nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber blosse subjektive Zusammenfassungen des Aehnlichen seien, die mittelst des Begriffes (conceptus) vollzogen werden, durch den wir

die vielen einander gleichartigen Objekte denken und mittelst des gleichen Wortes (nomen, vox . . .) bezeichnen" (Ueberweg) ist der Nominalismus. Seine Formel ist: Universalia post rem.

I.

Der Kampf dieser Richtungen dauerte durch Jahrhunderte fort. Vorerst aber kam der Realismus zur Herrschaft. Hier greift nun Anselms Bedeutung ein. Durch sein Motto: „credo ut intelligam", hat er der Scholastik für lange den Weg gewiesen, ist er ihr eigentlicher Begründer geworden. Ihm ist die unbedingte Unterwerfung unter die kirchliche Autorität oberstes Gesetz. Was von einer hl. Auktorität widerlegt ist, ist unbedingt falsch, was aber durch eine solche weder bestätigt noch widerlegt wird, mag einstweilen als Meinung gelten, bis Gott etwas Besseres offenbart (Cur D. H. I. 2). Wenn einer den Kirchenglauben angreifen wollte, so wäre er einem Menschen zu vergleichen, der mit Pflöcken und Seilen beladen hingehen wollte, um den Olymp festzubinden, dass er nicht umfalle. Es wäre dies eine infanda temeritas und insipiens superbia. Nullus quippe Christianus debet disputare quomodo, quod Catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum u. s. w. (De fide trinitatis c. 1 und 2). Credo ut intelligam, wie auch die Bibel lehrt (Jes. 7, 9). Nisi crediteritis, non intelligetis; wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen. Doch wird der Grundsatz betont: fides quaerit intellectum, welche Worte ursprünglich die Ueberschrift des Proslogiums bilden sollten (siehe Prosl. Praef.). Denn Anselm sagt anderswo (Cur D. Homo I, 2): Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Anselm wird sogar

seinem eigenen Grundsatze ungetreu, wenn er den Ungläubigen gegenüber den Nachweis der Vernunftnothwendigkeit der Heilsthatsachen betont. Denn diese Forderung schliesst doch implicite in sich, dass ein nicht beweisbares Dogma kaum Anspruch auf Wahrheit machen kann. Jedenfalls steht die Erkenntnis theoretisch über dem Glauben. Die wahre Befriedigung und Beseligung erfährt der Geist erst durch das denkende Betrachten des Geglaubten.

Immerhin hat Anselm der Scholastik die Losung gegeben und dies begründet seine Stellung als „Vater der Scholastik", weniger sein philosophischer Standpunkt.

Die metaphysische Grundlage der anselmischen Theologie ist der Realismus. Die Universalien haben eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht blos denselben immanente Existenz. Auf diesen Realismus ist sein kosmologischer (im Monologium) und sein ontologischer (im Proslogium) Gottesbeweis gegründet. Dieser eigenthümliche Realismus ist entwickelt im Dialogus de Grammatico, im Monologium, in der Schrift gegen Roscellin De fide trinitatis, in den wesentlichsten Grundzügen aber im Dialogus de veritate.

Das Thema desselben ist gleich im Anfang gestellt: Quoniam Deum veritatem esse credimus et veritatem in multis aliis esse credimus, velle scire an, ubicunque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus (D. d. ver. I).

Anselm hat im Monologium ausgeführt, dass die höchste Wahrheit weder Anfang noch Ende habe (nullo claudi potest veritas principio vel fine, Mon. 18); denn die Wahrheit schon der kleinsten Aussage müsse sich doch immer gleichbleiben in Vergangenheit und Zukunft, um so mehr diejenige der höchsten Wahrheit. Daran schliesst sich nun ganz direkt die Frage an, ob denn nicht diese summa veritas = Gott selbst sei. Um diese Frage zu entscheiden, muss eine Definition des Begriffes „Wahrheit" gesucht werden, welche dadurch gewonnen wird, dass die verschiedenen Fälle, in denen von Wahrheit die Rede sein kann, der Reihe nach untersucht und analysirt werden. Darum handelt er in 6 Capiteln de veritate significationis (c. 2), de veritate opinionis (c. 3), de veritate voluntatis (c. 4), de actionis naturalis

et non naturalis veritate (c. 5), de sensuum veritate (c. 6), de veritate essentiae rerum (c. 7). Da begegnet uns nun zunächst der Satz (c. 2) nihil est verum nisi participando veritatem und daraus wird nun sofort der Schluss gezogen et ideo veri veritas in ipso vero est; res vero enuntiata non est in enuntiatione vera, unde non ejus veritas, sed causa veritatis ejus dicenda est.

Auch in der Definition der enuntiatio kann der Grund der Wahrheit selber nicht liegen, sondern nur cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera. Dann erfüllt die Aussage ihre Bestimmung. Sie bezeichnet dann, was sie bezeichnen soll: cum significat esse quod est, significat quod debet; at cum significat quod debet, recte significat; cum autem significat recte, recta est significatio. Item cum significat esse quod est, vera est significatio; ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo. Wenn aber die enuntiatio einem Nichtseienden das Sein zuspricht, so hat sie das zwar in ihrem Vermögen, aber sie ist nicht dazu geschaffen. Diese Auffassung, welche die Wahrheit eines Dinges in der Erfüllung seiner Bestimmung findet, wird nun auch an den übrigen Gegenständen der Untersuchung durchgeführt. De veritate opinionis c. 3: nihil rectius dicitur veritas cogitationis quam rectitudo ejus. De veritate voluntatis c. 4: quid intelligis veritatem? Non nisi rectitudinem. De act. nat. et non nat. veritate c. 5: auch das Feuer thut, was es soll, wenn es wärmt, denn es hat vom Schöpfer diese Aufgabe empfangen und darin besteht dann seine Wahrheit. Weil aber dieses Handeln von demjenigen der bewussten Person verschieden ist, so muss unterschieden werden zwischen einer veritas actionis necessaria und einer veritas actionis non necessaria. — Der Begriff der actio erstreckt sich auch auf die Begriffe pati, esse, stare sedere etc.

Aber lässt sich überhaupt denken, dass irgendwann oder irgendwo Etwas sei, das nicht in der höchsten Wahrheit wäre und das nicht von dort empfangen hätte, was es ist, insofern es ist oder das ein Anderes sein könnte als das, was es dort (scil. in der höchsten Wahrheit) ist? Quidquid igitur est, vere est inquantum hoc est quod ibi est oder vielmehr absolut: omne

quod est, vere est quoniam non est aliud quam quod ibi (in summa veritate) est. Also liegt schon im Sein (essentia) aller Dinge Wahrheit, weil dieses Sein in der höchsten Wahrheit begründet ist, denn in der höchsten Wahrheit kann keine falsitas sein, quoniam quod falso est, non est. (Letzterer Satz wird nicht weiter in seinen weitgehenden Consequenzen ausgeführt.) Dann erfüllen aber auch alle Dinge ihre Bestimmung und so ist auch hier veritas = rectitudo. Den Einwand, dass dann aber auch das Uebel und Böse recht und wahr sein müsste, wird durch eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Betrachtungsweisen gehoben. Debet enim esse (sc. malum), quia bene et sapienter ab eo quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse quantum ad illum cujus iniqua voluntate concipitur.

Nun ist der Weg gebahnt, um zu einer Definition der summa veritas zu gelangen. Während nun alle obengenannten rectitudines dieses sind, weil ihr Träger ist oder thut, was er soll (debet), so kann dies bei der höchsten Wahrheit nicht zutreffen. Omne enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet, nec ulla ratione est quod est, nisi quia est. Sie ist die absolute Wahrheit und als solche die selbst nicht verursachte Ursache aller übrigen Wahrheiten. Sie wirkt die Wahrheit in allen übrigen Dingen, diese dann wieder die Wahrheit des Denkens. Das göttliche Denken tritt als wirkendes und schaffendes aus sich selbst heraus, schlingt sich aber im Denken des Menschen wieder ins Innere zurück. Darum hat aber das Denken des Menschen nur insofern Wahrheit, als es Aufnahme, d. h. Erkenntnis des objectiven Seins ist. Doch bleibt nun noch übrig, die Definition von „Wahrheit“ zu geben: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis (Letzteres zum Unterschied von der rectitudo corporea, z. B. einer Ruthe oder einer Linie).

Aus allem Vorhergehenden ergiebt sich nun leicht die Forderung: quod una sit veritas in omnibus veris. Zwar kommt die Wahrheit an verschiedenen Dingen zur Manifestation, aber sie ist nicht an diese Dinge gebunden, so wenig als z. B. die Zeit an die Erscheinungen gebunden ist, die sich in der Zeit abspielen. Das Urtheil über die Wahrheit der

Einzeldinge setzt als Norm die Eine absolute Wahrheit voraus. Das wird am Beispiel der Aussage gezeigt. Der Wahrheitsgehalt einer solchen wird immer derselbe bleiben, auch wenn er nie wirklich in einer Aussage formulirt wird. Als Abschluss der ganzen Untersuchung mögen die Worte gelten: si rectitudo non est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent; et hoc solum est illis rectas esse: manifestum est, earum omnium unam solam esse rectitudinem. — Una igitur in omnibus illis est veritas.

Es bedarf nur noch der Erwägung, dass diese una veritas identisch ist mit der summa veritas = Deus — und man wird nicht verkennen, wie tief und kühn diese anselmische Anschauung in ihrem Kerne ist. Platonische Elemente sind durch den christlichen Gottesbegriff so umgestaltet worden, dass die Systeme eines Spinoza oder Hegel hier schon angedeutet sind. Es giebt nur eine Wahrheit = Gott. Diese Wahrheit in den Dingen zu erkennen ist der Zweck unseres Denkens; es giebt gar nichts Wirkliches in den Dingen, was nicht in dieser Wahrheit begründet ist (quoniam quod falso est non est). Das wahre Denken muss sich daher an der sinnlichen Welt der Vorstellungen zur übersinnlichen Geisteswelt der ewigen Ideen erheben, deren Anschauung die höchste Seligkeit des Geistes ist. Der Zweck, die Bestimmung aller Dinge lenkt den Geist mit Nothwendigkeit auf jene geistigen Universalien hin, als bleibende Normen und Bedingungen im trügerischen Schein und Wechsel der Sinnenwelt, und ein starkes religiöses Abhängigkeitsgefühl lässt alles Sein und Thun seinem tiefern wahren Wesen nach gern in Gott ruhen und begründet sein. Um die ganze Bedeutung des im Dialogus de veritate entwickelten Systems ans Licht zu stellen, bedürfte es allerdings einer so glänzenden Construktion, wie sie Hasse S. 107—112 gegeben hat. Jedenfalls hat sich Anselm damit eine philosophische Grundlage geschaffen, die ihm den Impuls zu seiner Denkarbeit giebt. Die Dinge bilden ein einheitliches System der göttlichen Wahrheit, das die menschliche Erkenntnis zu begreifen geschaffen ist.

Wir haben damit versucht, im Allgemeinen und Besondern die neue Geistesrichtung zu zeichnen, das kraftvolle

Ringen des mittelalterlichen Denkens, Weite und Tiefe des Dogmas logisch und systematisch zu ergründen und zu ordnen, welches verbunden mit sittlicher Vertiefung die in der alten Kirche zerstreuten Bausteine zu einem grossartigen Bau zusammenfügt. Das Drama der Versöhnung wird ernster, tiefer und ergreifender, Ausdruck einer gefühls- und glaubenskräftigen Zeit. — Und nun gehen wir zu unserem Stoffe selbst über.

Anselm hat seine Satisfactionstheorie in der Schrift

Cur Deus Homo

in 2 Büchern entwickelt. In der Vorrede deutet er kurz die Entstehung dieser seiner berühmtesten Schrift an — begonnen hatte er sie in England mitten in den Investiturkämpfen (in magna tribulatione) 1095, beendet aber erst während der Zeit seines 1. Exils auf dem Gute Sclavia bei Telesi 1098 — und giebt dann eine Uebersicht des Stoffes.

Abgesehen von der Einleitung Buch I 1—10 und den Schlusskapiteln Buch II 16—22, in welchen aus dem Zusammenhang resultirende Nebenfragen behandelt werden, zerfällt das Werk in 3 Theile: einmal wird gezeigt, dass die Satisfaktion nothwendige Bedingung der Sündenvergebung ist I 11—19, sodann, dass der Mensch diese aus sich nicht leisten kann I 20—24 und endlich, dass nur der Gottmensch durch seinen Tod dieselbe zu leisten vermag II 1—15.

a) Das 1. Buch

(C. 1—4). Die Schrift Cur Deus Homo ist ein Dialog zwischen Anselm und seinem jungen Freunde Boso, der von ihm rationellen Aufschluss darüber verlangt qua ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam sive angelicam sive humanam aut sola voluntate facere potuerit. Es werden nun in den ersten Kapiteln die methodologischen Prinzipien festgestellt, welche wir in der Einleitung berührt haben. Die Ungläubigen, deren Ansichten Boso zu vertreten hat, können blosse Bilder und Analogien oder „Schicklichkeiten“ (conve-

nientiae) nicht als Beweismittel für einen Glaubensgegenstand gelten lassen; z. B. wenn wir in der Erniedrigung Gottes einen Beweis seiner unendlichen Liebe gegen uns erblicken wollen, so wird sie das nicht zur Ueberzeugung zwingen, dass eine solche Erniedrigung wirklich geschehen sei. Solche convenientiae erscheinen ihnen mehr als Ausschmückung (quasi quaedam pictura) einer geschichtlichen Thatsache, deren wirkliches Geschehensein sie anfechten. Monstranda est ergo prius veritatis soliditas rationalis, id est necessitas, quae probet Deum ad ea, quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari. Dann muss sich Jude und Heide unter die Botmässigkeit der Vernunft beugen. Damit wird zum ersten Einwand übergegangen:

(C. 5). Die Befreiung des menschlichen Geschlechts würde den Verstand viel eher befriedigen, wenn sie durch eine andere als Gottes Person geschehen wäre. Denn gewiss hätte Gott z. B. einen sündlosen Menschen schaffen können, wie er einst Adam geschaffen, um durch denselben das Befreiungswerk ausführen zu lassen. Wenn eine andere Person den Menschen befreite, entgegnete Anselm, als Gott, etwa ein Engel oder ein Mensch, so würde der Mensch deren leibeigener Knecht und auf diese Weise nie zur ursprünglichen Würde hergestellt, da er, der ja nur Gottes Knecht, den guten Engeln aber gleichgestellter Genosse sein sollte, servus esset ejus qui Deus non esset et cujus angeli servi non essent.

(C. 6). Aber noch weitere Einwürfe macht Boso geltend. Die Ungläubigen vermögen nicht zu begreifen, warum wir diese liberatio = redemptio nennen; denn, fragen sie, in welchem Kerker sind wir festgehalten worden, aus dem uns Gott nur durch solche Leiden befreien konnte? Erwidern wir, dass uns Gott aus den Fesseln von Sünde und Hölle und von seinem eigenen Zorne befreit und dadurch seine Liebe gegen uns bewiesen habe, so halten sie uns entgegen, warum denn Gott dies alles nicht durch blossen Machtbefehl (solo jussu) thun konnte — er, der doch nach unserer eigenen Ansicht alle Dinge durch einen solchen Machtbefehl (jubendo) geschaffen? Wir widersprächen uns ja selbst, indem wir nun doch durch obige Zumuthung Gott zur Ohnmacht verdammten.

Antworten wir aber, um diesem Vorwurfe zu entgehen, dass Gott zwar anders konnte aber nicht wollte, so scheint zum andern Gottes Weisheit in die Brüche zu gehen. Denn es wäre doch einfacher für ihn gewesen, weil ja der Zorn Gottes nichts anderes ist als sein Strafwille, die Sünden nicht strafen zu wollen, wodurch der Mensch von allem Uebel befreit worden wäre und die verheissenen Güter wieder erlangt hätte. Wollte er also nur auf die angegebene umständliche Weise uns befreien, während er doch das Gleiche durch einen blossen Willensakt thun konnte, so widerspricht das einfach seiner Weisheit.

Aehnliche Schwierigkeiten macht es, wenn wir zum dritten auf Gottes Liebe uns zurückziehen wollen. Wäre kein anderer Weg offen gewesen, so hätte er auf obige Weise seine Liebe zu uns bezeugen mögen, so das aber zugestandenermassen nicht der Fall ist, welcher Grund bleibt denn da für einen Erweis seiner Liebe so unpassender Art? Beweist denn Gott den guten Engeln keine Liebe, für welche er nichts dergleichen thut? Und 4. endlich, in welchem Sinne dürfen wir sagen, dass Gott gekommen sei um für uns den Teufel zu besiegen? Ist denn seine Macht nicht überall wirksam? Wie hätte er dazu eigens vom Himmel heruntersteigen müssen?

(C. 7). Diese Frage führt Boso darauf, näher in die Frage einzugehen, ob Gott auf dem Wege des Rechts — wie die herkömmliche Ansicht war — oder der Gewalt gegen den Teufel vorgehen musste. Die verbreitete Redeweise von einem angestammten Rechtstitel des Teufels auf den Menschen möchte richtig sein, wenn jener sich selbst oder einem anderen als Gott angehörte. Nun aber, da er ganz wie der Mensch Eigenthum Gottes ist, quam causam debuit agere Deus cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum puniret? Darf man überhaupt von Ungerechtigkeit sprechen, wenn Gott den Menschen, der so unrechter Weise vom Teufel in Besitz genommen wurde, demselben wieder entreisst? Quamvis enim homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste torquebat. Diejenigen, welche dem Teufel ein Recht zugeben, den Menschen zu quälen, kommen deshalb auf diese Meinung, weil das Gleiche oft von einem Gesichtspunkte aus gerecht,

vom andern als ungerecht erscheint, wobei aber jeder seinen Standpunkt für den allein berechtigten hält. Ganz so ist es mit dem Verhältnis von Mensch und Teufel. Man kann sagen, der Teufel plage mit Recht den Menschen, weil Gott es mit Recht erlaubt und der Mensch es mit Recht erdulden muss. Aber, wenn auch der Mensch mit Recht leidet, so doch nicht kraft eines Rechtes des Teufels, sondern einzig darum, weil dieser Gottes Urtheil vollstreckt. Nichts verhinderte also, dass Gott zur Befreiung des Menschen von seiner Macht über den Teufel Gebrauch machte — eine Ansicht, die der allgemein herrschenden gegenüber als neu zu bezeichnen ist. Anselm scheint sie stillschweigend zu billigen.

(C. 8). Ueberhaupt will derselbe jetzt nicht die lange Reihe von Einwänden einzeln widerlegen, sondern sucht dieselben mit folgender Behauptung abzuschneiden: sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit; voluntas namque Dei numquam est irrationabilis. Wol, antwortet Boso, wenn nur feststeht, Gott wolle das, um was es sich handelt. Denn viele geben sich nicht mit dem Gedanken zufrieden, Gott wolle etwas, wenn es der Vernunft widerspricht. Widervernünftig aber sei doch diese mühselige Menschwerdung.

Damit ist der Faden des Gesprächs wieder aufgenommen. Anselm weist zunächst auf die Bestimmung der Kirchenlehre hin divinam . . . naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo quod facere vult, laborare. Quapropter cum dicimus Deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae, quam gerebat. Betrifft nun auch das Leiden nicht Gott selbst, meint aber Boso weiter, so ist es doch eine Ungerechtigkeit von Gott, jenen Menschen, den er seinen geliebten Sohn nannte, so unwürdig behandeln zu lassen. Wie nun Anselm den Satz geltend macht, dass Gott denselben nicht wider seinen Willen zum Tode gezwungen, sondern dass derselbe freiwillig seinen Tod auf sich genommen habe, führt Boso Bibelsprüche an, aus welchen erhelle, dass Christus seinen Tod aus Gehorsam und

nicht freiwillig auf sich genommen habe. Phil. 2, 8 u. 9. Hebr. 5, 8. Röm. 8, 32. Joh. 6, 38; 14, 31; 18, 11. Matth. 26, 39 u. 42.

Der Beantwortung dieser Fragen widmet Anselm die beiden folgenden Capitel 9 u. 10, an der Hand der eben genannten Bibelsprüche. Was konnte Gott wirklich von jenem Menschen fordern? Wol nur, wie von jeder vernünftigen Creatur, Gehorsam, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, nicht aber den Tod. Dieser war nur eine Folge des Gehorsams, nicht unmittelbare Forderung Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt sind die betreffenden Bibelsprüche zu verstehen. Anselm setzt diese Unterscheidung in einer längeren Erörterung auseinander, die wir hier füglich übergehen dürfen.

(C. 10). Da aber Christus jenen Liebeswillen, mit dem er in den Tod gehen wollte, um sein Werk zu vollführen, nur vom Vater haben konnte, von dem alles Gute kommt, so kann man von ihm sagen, der Vater treibe ihn an. Doch dieser Antrieb (tractus) ist keine violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas. Ist doch das der rechte und schlichte Gehorsam, wenn die vernünftige Creatur nicht aus Zwang, sondern freiwillig den von Gott empfangenen Willen bewahrt und in diesem Sinne ist Joh. 6, 44 zu verstehen.

Die Nothwendigkeit des Todes Christi war nur eine relative. Auch jene Worte vom Leidenskelche Matth. 26, 39 u. 42 sagte er nur in dem Sinne, um den Menschen zu belehren, dass sie anders nicht hätten gerettet werden können, ausser durch seinen Tod; nicht um zu zeigen, dass er nicht im Stande gewesen wäre, den Tod zu vermeiden. Auch in manchen biblischen Stellen tritt die libera voluntas, mit der er in den Tod ging, hervor, so Joh. 10, 17 u. 18. Jes. 53, 7: oblatus est, quoniam ipse voluit.

So bleibt uns denn beim Abschlusse der Einleitung die Hauptfrage übrig, wie denn dieser Tod als vernünftig und nothwendig erwiesen werden kann. War der Tod Christi nur deshalb eine Nothwendigkeit, „weil die Welt anders nicht gerettet werden konnte und der Sohn lieber sterben als die Welt verloren gehen lassen wollte“ (Hasse), so frägt sich

nun, warum Gott den Menschen nicht anders retten konnte, oder wenn er es konnte, warum er es auf diese Art wollte: mirum enim est, si Deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi interfecto parcere velit nocenti.

Zur Beantwortung dieser Hauptfrage über die Nothwendigkeit des Todes Christi zum Heile der Welt, lässt Anselm die historische Thatsache des Lebens und Sterbens Christi vorläufig ganz ausser Spiel und nimmt nur an

1) dass der Mensch zur Seligkeit geschaffen sei,
2) dass er dazu ohne Sündenvergebung nicht gelangen,
3) dass keiner ohne Sünde durch dieses Leben gehen könne. Dazu einige andere feststehende Glaubenssätze.

Nun zum eigentlichen Haupttheil der Schrift übergehend will Anselm nachweisen

I 11—19, dass es einer Genugthuung zur Vergebung der Sünde in der Welt bedurfte.

Es frägt sich also, auf welche Art Gott dem Menschen Sünden vergiebt und dazu müssen vor allem die Begriffe „Sündigen“ und „für die Sünde Genugthun“ festgestellt werden. Der Begriff der Sünde wird dahin bestimmt, dass dieselbe Vorenthaltung einer schuldigen Sache gegenüber Gott ist. Eine solche Schuld ist die Unterwerfung der vernünftigen Creatur unter Gott. Diese unbedingte Unterwerfung schulden Mensch und Engel Gott und dies macht ganz allein die Ehre aus, die wir Gott erweisen müssen. Wer sich also Gott widersetzt, nimmt ihm, was sein ist und entehrt ihn dadurch. Aber nun genügt es nicht, Gott einfach das Geraubte zurückzugeben, sondern es muss ihm für die angethane Schmach noch mehr zurückgegeben werden als ihm genommen worden ist, eine Entschädigung pro contumelia illata.

(C. 12). Es wird nun in 4 Punkten die Meinung widerlegt, dass Gott die Sünden aus Mitleid allein ohne alle Bezahlung vergeben sollte. 1) Ein solcher Sündenerlass käme natürlich auf Erlass der Strafe hinaus. Da nun aber eine Sünde nur durch Strafe in Ordnung gebracht wird, so würde

ohne eine Strafe die Sünde einfach ungeordnet belassen. Da aber Gott in seinem Reiche nichts Ungeordnetes dulden darf, so ziemt es ihm auch nicht, die Sünde ohne Strafe zu vergeben. Auch würden bei solchem Straferlass Sünder und Nicht-Sünder vor Gott ganz gleich gestellt sein, was nicht angeht. 2) Da doch alle Gerechtigkeit unter dem Gesetze steht, so geniesst die Ungerechtigkeit offenbar grössere Freiheit, wenn sie einfach aus Mitleid erlassen werden kann; ja sie würde sogar Gott gleichgestellt, weil nur er noch keinem Gesetze unterthan ist. 3) Aber wenn es ein göttliches Gebot ist, dass wir Andern vergeben sollen, muss da nicht auch Gott selbst zur Vergebung bereit sein? Antwort: Gott schreibt uns Vergebung als Pflicht vor, damit wir uns nicht etwas anmaassen, was allein Gott gebührt. Keinem steht es an, Rache zu nehmen, als allein dem, der Herr über Alles ist. Ja auch die Obrigkeiten lassen eigentlich Gott Recht sprechen, da sie von Gott eingesetzt sind. 4) Die Begriffe der vollkommenen libertas und benignitas Gottes, welche von Boso geltend gemacht werden, sind rationabiliter zu fassen, meint Anselm, nämlich so, dass sie immer mit Gottes Wesen in Einklang stehen. Freilich ist etwas gerecht oder ungerecht, je nachdem Gott es will oder nicht will, aber wenn er z. B. lügen wollte, so wäre das doch nicht gerecht, vielmehr wäre dann Gott nicht mehr Gott. Itaque de illis tantum verum est dicere: „si deus hoc vult, justum est", quae deum velle non est inconveniens. Was dem Wesen Gottes widerspricht, kann nicht sein. Ziemt es also Gott nicht, in seinem Reiche etwas ungeordnet zu lassen, so ist auch nicht aus seiner Eigenschaft der vollkommenen Güte der Schluss zu ziehen, dass er die Sünde ohne Strafe erlassen könne.

(C. 13). Nichts ist überhaupt in der Ordnung der Dinge weniger zu ertragen, als dass die Creatur dem Schöpfer die schuldige Ehre nimmt und nicht für das bezahlt, was sie ihm nimmt, fährt Anselm fort. Denn wie es nichts Grösseres giebt als Gott, so auch nichts Gerechteres als die Wahrung seiner Ehre, welche ja nichts anderes ist als Gott selbst. Seiner geraubten Ehre muss daher Genugthuung werden, sonst wäre er unvermögend, quod nefas est vel cogitare!

(C. 14). So muss denn die Strafe für Gott eine Ehre sein, meint Boso, da ja dieselbe sonst unwiderbringlich verloren wäre? Antwort: Gott kann seine Ehre nimmermehr verlieren, denn entweder bezahlt der Sünder freiwillig, was er schuldig ist, oder Gott nimmt es von ihm gegen seinen Willen. Wie der Mensch peccando nahm, was Gottes war, so nimmt Gott puniendo, was des Menschen ist, resp. was sein Besitz sein könnte, wenn er nicht gesündigt hätte, nämlich die Seligkeit. Dadurch nun, dass Gott dem Menschen diesen Besitz entreisst, erweist er sich als Herr über denselben und darin besteht die Ehre, welche ihm die Bestrafung des Menschen gewährt.

(C. 15). Durch den, in den Cap. 13 und 14 urgirten Punkt betreffend die Ehre Gottes aufmerksam gemacht, frägt nun Boso, ob denn dieselbe überhaupt verletzbar sei. Dass Gott eine Beschädigung seiner Ehre, wenn auch nur in geringem Maasse zulasse, sei immerhin ein Beweis dafür, dass dieselbe nicht vollkommen gewahrt werde. Aber das darf Anselm entschieden nicht zugeben. Dei honori nequit aliquid quantum ad illum pertinet addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Aber trotzdem kann man sagen, da sich ja die Ehre Gottes in der Weltordnung und Harmonie zu erkennen giebt, dass, wer die vorgeschriebene Ordnung respektirt, Gott gehorcht und ihn ehrt und umgekehrt. Am meisten steht es der creatura rationalis an, diese Ordnung zu wahren und sich freiwillig Gottes Geboten zu unterwerfen. Wer aber nicht will, was er soll, stört jene Ordnung, obschon er die Macht und Würde Gottes an und für sich nicht verletzen kann.

Im Gegentheil quod homo perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Denn wie alles, was unter dem Himmel ist, Gott nicht entfliehen kann, so vermag auch keine Creatur seinem Willen und Gebot zu entrinnen, sondern kommt höchstens aus dem gebietenden Willen unter den Strafwillen Gottes und der Versuch selbst kann nur durch seinen zulassenden Willen geschehen. Alles aber muss im Ganzen seine gottgeordnete Stellung behalten. Deshalb muss auch auf alle

Sünde Strafe oder Genugthuung folgen. Es ist also klar, dass keiner Gott, so viel an diesem selbst liegt, ehren oder entehren kann, aber so viel an ihm liegt, thut das offenbar jeder, wenn er seinen Willen dem Willen Gottes unterwirft oder entgegensetzt. Auf diese Unterscheidung ist später zurückzukommen.

Dass die Sünde nicht ohne Genugthuung Vergebung finden könne, beweist Anselm noch weiter in einem längeren Exkurse (C. 16—18) mit Gründen, welche sich ihm in Hinsicht auf die End- und Zweckbestimmung ergeben. Nach dem kirchlichen Glauben soll nämlich die menschliche Natur einmal die Zahl der gefallenen Engel ersetzen. Warum das geschehen soll, zeigt uns folgende Betrachtung. Die vernünftige Natur, welche in der Betrachtung Gottes selig sein soll, ist jedenfalls in einer vernunftgemäss begründeten und vollkommenen Zahl von Gott vorhergewusst. Die gefallenen Engel nun waren dazu geschaffen, innerhalb dieser Zahl zu verbleiben (andernfalls wäre ihr Fall eine Nothwendigkeit gewesen, was absurd ist). Deshalb ist eine Lücke in jener Zahl entstanden, welche ausgefüllt werden muss, wenn nicht die als vollständig vorausgewusste Zahl unvollendet bleiben soll. Weil das Letztere unmöglich ist, so muss eine Ergänzung eintreten, und zwar aus der Zahl der Menschen heraus.

(C. 17). Die betreffenden gefallenen Engel selbst oder auch andere Engel können nicht in jene Zahl eingesetzt werden, weil solche Engel nicht mehr in jenem ursprünglichen Zustande vor der Sünde sein könnten, wie die guten Engel, welche ohne den beständigen Anblick der Sündenstrafe treu geblieben waren. Eine solche Möglichkeit ist durch den Fall der Andern nunmehr abgeschnitten. Denn nicht ist gleich lobenswerth, wer an der Wahrheit festhält, ohne eine Sündenstrafe zu kennen und wer das thut, weil er beständig eine solche ewige Strafe vor Augen hat. So sind denn die gefallenen Engel aus der Zahl der Menschen zu ersetzen, und es frägt sich nur, ob vielleicht auch noch mehr Menschen als blos die zum Ersatz für die gefallenen Engel genügende Zahl in die civitas coelestis aufzunehmen seien.

Dass nun die Menschen dazu berufen sind, im himmlischen Reiche ihren eigenen Platz einzunehmen, dass sie also nicht nur die gefallenen Engel ersetzen sollen — eine dogmengeschichtlich neue Ansicht — soll sich aus vier Gründen ergeben.

(C. 18). 1a. Wenn der Mensch nach dem Fall der bösen Engel geschaffen ist, so sind beide Fälle möglich. Es konnte die Zahl ursprünglich vollständig sein und der Mensch wurde später geschaffen, um die verminderte wieder auszufüllen. Oder die Zahl konnte von Anfang an unvollständig sein, weil Gott es verschob, sie auszufüllen mit Rücksicht auf die künftige Erschaffung der menschlichen Natur, die dann sowohl die noch nicht volle Zahl ausfüllen als auch den eingetretenen Abfall ergänzen könnte.

1b. Wenn aber die ganze Schöpfung auf einmal geschehen ist, so können die Engel nicht in jener vollständigen Zahl geschaffen sein, denn dann mussten entweder einige von ihnen fallen, oder eine Ueberzahl in der civitas coelestis bestehen. Das ist beides unmöglich. Und weil nun die creatio simultanea wahrscheinlicher ist (da die 6 Schöpfungstage nicht wie unsere Tage aufzufassen sind), so ist die von Anfang an unvollständige Zahl anzunehmen.

2) Die perfectio mundanae creaturae ist nicht zu suchen in der Zahl der Individuen, sondern in der Zahl der Naturen. Deshalb hat die natura humana den Zweck ihrer Schöpfung in sich selbst, nicht blos in der Ergänzung der Individuen einer anderen Natur. Es war also für den Menschen ein Platz in der civitas coelestis bestimmt, auch wenn keine Engel gefallen wären und musste also jene Zahl von Anfang an unvollständig sein, weil sonst entweder Menschen oder Engel hätten fallen müssen.

3) Wenn nur so viele erwählte Menschen wären als gefallene Engel, so würden erstere über den Fall der letzteren sich freuen müssen, als über die Ursache ihrer eigenen Erhöhung. Sie würden dann aber mit diesem Makel der Schadenfreude behaftet, unfähig sein, die gefallenen Engel zu ersetzen, weil diese jenen Mangel nicht an sich hatten, bevor sie fielen. Wenn dagegen mehr erwählte Menschen

sind als abgefallene Engel, dann kann keiner wissen, ob er nur zur Ausfüllung der Lücke selig wird oder ob er zu jenen Mehrerwählten gehört und dann fällt der Makel der Schadenfreude weg. Also werden mehr erwählte Menschen sein als gefallene Engel und jene Zahl war also unvollständig.

4) Wir glauben, dass diese körperliche Masse der Welt einst zu einer bessern umgeschaffen und dass diese Erneuerung nicht vor der Vollendung jener civitas coelestis eintreten, aber auch nicht über sie hinaus verschoben werde. Gott hatte also von Anfang an beschlossen, beide zugleich zur Vollendung zu führen, denn die Erneuerung der insensibilis natura vor derjenigen der sensibilis natura hätte ja keinen Sinn, wol aber die gleichzeitige Erneuerung. Denn auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, so hätte Gott die civitas coelestis nicht sogleich vollendet, weil Adams potestas non moriendi noch nicht immortalis potestas war (quia poterat mori wie es sich ja gezeigt hat). Gott wartete also donec completo ex hominibus, quem exspectabat numero, ipsi quoque homines in corporum, ut ita dicam, immortalitatem transmutarentur, wodurch sie erst den Engeln gleichgestellt worden wären. Wenn also Gott die sensibilis und insensibilis natura zugleich zu vollenden beschlossen hatte, so war entweder jene civitas coelestis nicht vollständig in der Zahl der Engel vor dem Falle der Bösen, sondern Gott gedachte sie bei jener Erneuerung der Welt aus den Menschen zu ergänzen; oder wenn sie vollständig in numero war, so war sie doch nicht vollständig in confirmatione (das heisst: sie war noch nicht als civitas coelestis bleibend bestätigt) und musste ihre confirmatio verschoben werden bis zu jener Erneuerung der Welt; oder falls diese confirmatio nicht zu verschieben war, so musste die Erneuerung der Welt, welche zugleich mit der confirmatio geschehen sollte, beschleunigt werden. Dass aber Gott die kaum geschaffene Welt sofort wieder zerstören sollte, entbehrt jeder Begründung. Also war jener perfectus numerus nicht vorhanden oder Gott wollte die confirmatio bis zur künftigen Erneuerung der Welt verschieben, was nicht angeht, da Gott sie schon bald an einigen vollzogen

hat und an Adam und Eva vollzogen hätte, wenn sie nicht gesündigt hätten.

Aus diesen 4 Gründen, in deren Entwickelung Anselm seinen ganzen spitzfindigen Scharfsinn aufbietet, folgt also, dass die superna civitas in jener ersten Anzahl der Engel nicht vollständig war, sondern von Anfang an auf die Ergänzung durch die Menschen berechnet war. Es werden also mehr erwählte Menschen sein als abgefallene Engel.

Die ganze längere exegetische Erörterung über die Stelle Deut. 32, 8 darf hier um so mehr weggelassen werden, als diese ganze Ausführung bei Anselm einen unnöthig grossen Raum einnimmt.

(C. 19). Steht es nun fest, dass der Mensch die gefallenen Engel ersetzen soll — neben der ihm eigens zugewiesenen Stelle im himmlischen Staate — so ist es nothwendig, dass er so sein soll wie sie vor ihrem Falle waren, mit anderen Worten, wie die guten Engel jetzt sind. Nun kann aber der Mensch, der für seine Sünde nicht gebüsst hat, von Gott unmöglich zu dieser Gleichstellung mit den guten Engeln erhoben werden, weil dies seine Wahrheit und Gerechtigkeit nie zuliesse. Und so bestätigt sich denn auch vom Gesichtspunkte der eschatologischen Bestimmung des Menschen aus jener C. 16 am Anfang aufgestellte Satz, dass der Mensch zur Sündenvergebung erst Genugthuung leisten muss. Sonst dürfte von einer Erhebung in den himmlischen Staat und Gleichstellung mit den guten Engeln keine Rede sein.

Aber auch ohne diese Beziehung auf die Engel ist es doch sehr fraglich, ob der natürliche Mensch zu irgend einer Seligkeit berufen sein könne, solange er nicht für seine Schuld Sühne geleistet. Ein Bild wird dies klar machen. Wenn einem Manne eine Perle von irgend einem Neider in den Koth geworfen wird, dürfte er dann wol die beschmutzte Perle zur Aufbewahrung in den Schrank legen, ohne sie erst abzuwaschen? Den gleichen Fall haben wir, wenn Gott den mit eigener Einwilligung vom Teufel in den Sündenschmutz geworfenen Menschen ohne Reinigung auch nur ins Paradies aufnehmen wollte. Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus

potest peccatum impunitum dimittere nec peccator ad beatitudinem pervenire.

Wurden wir von C. 11—19 auf die Nothwendigkeit der Satisfaction geführt, so weist uns nun Anselm nach:

II (C. 20—25), dass der Mensch diese Satisfaction von sich aus nicht leisten kann.

(C. 20). Wie die Genugthuung überhaupt nöthig ist, so muss sie nun offenbar auch dem Maasse der Sünde angemessen sein. 1) Alle die gewöhnlichen Sühnmittel, die Boso angiebt, sind wir Gott überhaupt schuldig, wie poenitentia, cor contritum et humiliatum, abstinentia etc. Will nun schliesslich Boso seine Zuflucht zu tröstlichen Verheissungen nehmen, wie Gal. 5, 6 Ez. 18, 27 u. 33, 14, so erinnert ihn Anselm mahnend daran, dass sie ja in der Ableitung den positiv-christlichen Glauben ganz ausser Acht lassen wollten, um durch zwingende Vernunftgründe die Nothwendigkeit der Genugthuung des Gottmenschen festzustellen.

(C. 21). An die vorige Betrachtung, dass wir Gott als unserem Herrn nichts zu entrichten vermögen, weil wir ihm all das Unsrige, auch wenn wir nicht sündigen, schuldig sind, reiht nun Anselm eine zweite, dass wir Gott unsere Schuld nicht tilgen können wegen der ungeheuren Schwere der Sünde. Dafür ein Bild! Boso soll sich vor Gottes Thron denken, wo ihm einer zuflüstert, „siehe dort hin“ und Gott befiehlt dagegen „siehe nicht dorthin“ —, dürfte er dann gegen Gottes Gebot handeln, auch wenn er dadurch die ganze Welt und alles, was nicht Gott ist, vom Untergange retten könnte? Worauf Boso bekennen muss: quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem Dei. Da wir nun aber in Wirklichkeit immer vor Gottes Angesicht stehen, sündigen wir auch immer so schwer, so oft wir wissentlich etwas gegen den Willen Gottes thun. Und da Gott eine der Sünde entsprechende Sühne fordert, so leisten wir eben keine Genugthuung, wiefern wir Gott nicht etwas Bedeutenderes darbieten können als das ist, dessen ganzer Werth in die Wagschale gelegt auch nicht die kleinste

Sünde aufwiegen könnte — nämlich die ganze Welt — und dies ist uns natürlich nicht möglich.

(C. 22). An diese zwei Gründe, die gleichsam unsere Zahlungsunfähigkeit beweisen, reiht Anselm einen dritten. Der sündlose Mensch im Paradies war gleichsam zwischen Gott und Teufel gestellt, um dadurch, dass er vermöge seiner natürlichen Freiheit den Versuchungen des Letzteren widerstände, Gott zu ehren und den Teufel zu Schanden zu machen cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in caelo nullo suadente. Trotzdem dies leicht hätte geschehen können, liess er sich aber doch vom Teufel besiegen und so ist denn keine Versöhnung mit Gott möglich, als der Mensch besiege selbst den Teufel wieder, wie er auch von ihm überwunden worden.

Wie soll das aber möglich sein, so lange er unter den Nachwirkungen der ersten Sünde empfangen und in Sünde geboren wird?

(C. 23). Ein vierter Grund! Die Beraubung Gottes durch den Menschen besteht in der Vereitelung seiner besten Absichten mit uns und die Satisfaction muss nun vor allem darin bestehen, dass das Vereitelte wieder möglich wird. Dies kann auf keine andere Weise geschehen, als dass, wie durch den besiegten Menschen die ganze menschliche Natur verdorben und zur Aufnahme in den himmlischen Staat untüchtig gemacht worden ist, so durch einen siegenden Menschen so viel Menschen gerechtfertigt werden als zur Vollendung jener himmlischen Zahl nothwendig. Dies kann durchaus nicht durch den sündigen Menschen geschehen, quia peccator peccatorem justificare nequit.

(C. 24). Ist nun nachgewiesen worden, dass der Mensch nicht Satisfaktion leisten kann, so könnte man 5. gerade diesen Umstand als Entschuldigung anführen. Dies ist aber nicht möglich, da im Unvermögen selbst eine Schuld liegt. Denn wie ein Diener, der trotz Warnung in eine Grube stürzt und dadurch seine aufgetragene Arbeit nicht ausrichten kann, so ist auch ein Mensch unentschuldbar, welcher sich freiwillig in ein Schuldverhältniss stürzt, ohne dass er es zu lösen vermag.

Wollte man aber sagen, dass Gott wegen seiner Barmherzigkeit dem Sünder in Hinsicht auf seine impotentia vergebe, so ergiebt sich folgendes Dilemma:

1) Erlässt Gott die Satisfaction, eben weil sie der Mensch nicht geben kann, so steht die göttliche Würde auf dem Spiele: Dimittit Deus quod habere non potest.

2) Erlässt aber Gott die unfreiwillige Satisfaction durch Strafe (Entzug der Seligkeit C. 14), so widerspricht das Gottes Gerechtigkeit, weil er den Menschen eigentlich selig werden lässt propter peccatum (quia habet quod debet non habere = impotentiam).

Aber auch angenommen, Gott wollte einem Schuldner die Schuld erlassen wegen dessen impotentia, so wären wieder zwei Fälle möglich: es will der Betreffende entweder zahlen, kann aber nicht, oder er will es nicht. Im erstern Fall bliebe er „bedürftig“ (indigens), im zweiten Falle wäre er geradezu injustus. In beiden Fällen ist er aber nicht selig. Sive autem indigens, sive injustus, beatus non erit.

So hat denn Anselm alle möglichen Fälle erschöpft und abschliessend spricht er aus: beatitudinem nulli dari debere nisi illi, cui penitus dimissa sunt peccata, nec hanc dimissionem fieri nisi debito reddito, quod debetur pro peccato secundum magnitudinem peccati . . . puto me sufficienter ostendisse.

Nehmen wir nun noch das gewonnene Resultat hinzu, dass der Mensch diese Schuld aus sich heraus nicht bezahlen kann, so ist die Untersuchung zu einem einstweiligen Abschluss gelangt. Anselm versucht denn auch diesen herbeizuführen, dadurch, dass er ohne weiteres zu der Folgerung fortschreitet, dass Christus es ist, der unser Heil schafft, das wir selbst aus eigener Kraft unmöglich erlangen können. Entweder wird nämlich der Mensch durch Christus, oder auf irgend eine andere Art oder gar nicht gerettet werden können. Da es nun falsch ist, dass er auf eine andere Art gerettet werden, ebenso falsch, dass er gar nicht gerettet werden kann, so bleibt nur der 3. Fall übrig, dass er durch Christus gerettet werden kann. Dem lässt sich gar nicht weiter widersprechen, meint Anselm. Boso ist damit einverstanden, wünscht

aber doch, dass Anselm die rationale Erklärung und Beweisführung auch auf die Glaubenssätze über Christi Person und Werk ausdehne. Anselm geht darauf ein und beweist nun

b) im 2. Buche

III dass nur durch den Gottmenschen die Genugthuung geleistet werden kann.

In den ersten Capiteln (1—3) werden wir auf die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit als Basis der folgenden Gedankenreihe hingelenkt:

(C. 1). „Es ist unzweifelhaft, dass die vernünftige Natur von Gott gerecht geschaffen ist, um in seinem Genusse selig zu sein". Dass die vernünftige Creatur zu diesem Genusse Gottes, d. h. zur Seligkeit erschaffen ist, folgt aus der Gabe der Vernunft, zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht unterscheiden und darnach lieben und hassen zu können. Die Vernunft wird in Folge dieser Anlage das höchste Gut über alles lieben und erstreben, und zwar um seiner selbst willen. Das kann sie aber nur thun, wenn sie „gerecht" ist. Es ist also mit der Vernunftanlage der menschlichen Natur zugleich ihre „Gerechtigkeit" gegeben. (Simul . . . rationalis et justa facta est). Sie muss nun dazu geschaffen sein, das höchste Gut einmal zu erlangen oder nicht. Wäre das Letztere der Fall, so hätte sie vergeblich jene Gabe der Unterscheidung empfangen, und müsste unglücklich sein, wenn sie, trotzdem sie ihrer Bestimmung nachkommt, unbefriedigt (indigens) bliebe. Quod nimis absurdum est! Also ist die menschliche Natur zur Seligkeit in Gott geschaffen.

(C. 2). Daraus folgt nun, dass der Mensch ohne Sünde nicht hätte sterben müssen. Denn ist er zur ewigen Seligkeit geschaffen, so würde es auch der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes widerstreiten, wenn er ohne Schuld den Tod erleiden müsste.

(C. 3). Nun aber, wo er aus der Sünde heraus vollkommen wieder hergestellt werden muss, wird er nicht nur nach seiner Seele, sondern auch nach seinem Körper erneuert werden müssen.

(C. 4.) Aus alledem ist nun wol sicher, dass Gott, damit er eine so köstliche Natur nicht vergebens geschaffen, seine Absichten mit ihr ausführen muss. Das kann aber, wie uns im 1. Buche gezeigt worden ist, nur durch eine vollständige Satisfaktion für die Sünden geschehen, welche nun freilich der Sünder selbst nicht leisten kann. So ist es offenbar klar, meint Boso, dass Gott selbst sein angefangenes Werk vollenden muss, damit es nicht scheine, dass er seine Pläne mit den Menschen fallen lasse.

(C. 5). Freilich könnte man dabei auf den Gedanken kommen, dass Gott so um seiner selbst willen necessitate vitandi indecentiam genöthigt sei, unser Heil zu schaffen. Welchen Dank könnte man ihm aber dann schulden? Anselm antwortet darauf, dass man wohl unterscheiden müsse zwischen unfreiwilliger und selbstgesetzter Nothwendigkeit. Thut Einer eine gute That nur unfreiwillig einem Zwange unterliegend, so verdient er allerdings keinen Dank; um so grössern aber, wenn er der Nothwendigkeit freudig gehorcht. Es ist wie im täglichen Leben: wenn Einer einem Andern auf den folgenden Tag etwas verspricht und dieses Versprechen dann auch erfüllt, so könnte man auch von Nothwendigkeit reden, weil der Betreffende, was er versprochen hatte, zu halten verpflichtet war. Aber weil er das Versprechen selbst freiwillig gegeben und freudig erfüllt hat, gebührt ihm doch der grösste Dank. Ein ähnliches Verhältnis zwischen freiem Versprechen und Pflicht der Erfüllung findet sich im Mönchsgelübde.

In viel höherem Maasse aber müssen wir bei Gott es bloss seiner Gnade zuschreiben, wenn er zu Ende führt, was er versprochen hat, nicht nur, weil er ja dies alles nicht etwa um seinetwillen, sondern allein um unsertwillen angefangen hat, sondern weil er sogar, wohl wissend, was der Mensch einst verschulden werde, sich dennoch in seiner Güte gleichsam freiwillig verpflichtete, das angefangene Liebeswerk zu vollenden. Ueberhaupt muss man den Begriff der Nothwendigkeit von Gottes Thun gänzlich fern halten. Man kann höchstens insofern von einer Nothwendigkeit reden, als Gott das Ungeziemende vermeidet und seine Ehre wahrt; aber diese Nothwendigkeit ist eben nichts anderes als die

Unveränderlichkeit seiner Natur. In diesem Sinne also mögen wir von Nothwendigkeit reden, dass die Güte Gottes ihrer Unveränderlichkeit wegen am Menschen zu Ende führt, was sie angefangen hat, obschon doch alles, was sie thut, reines Gnadengut ist.

(C. 6). In Buch I, C. 2 wurde die Frage behandelt, quanti ponderis sit peccatum, und dort haben wir gefunden, dass wir zur genügenden Satisfaction für unsere Sünden etwas geben müssten, das grösser wäre als die ganze Welt. Daraus folgert Anselm nun, dass auch jener, der Gott von seinem Eigenen etwas bieten kann, das alles überwiegt, was unter Gott ist, selbst grösser sein müsse, als alles, was nicht Gott ist. Nichts aber geht über alles, was nicht Gott ist, hinaus, als Gott selbst. Daher k a n n auch nur Gott selbst diese Genugthuung leisten, während nur der Mensch sie leisten d a r f, da ja sonst nicht der Mensch genug thäte, was doch vor allem verlangt wird. Ist es also nothwendig, dass jener himmlische Staat aus der Zahl der Menschen vollendet werde und kann dies nur durch die oben besprochene Genugthuung geschehen, welche allein Gott leisten k a n n, aber nur der Mensch leisten d a r f, so folgt, dass der G o t t-m e n s c h dieses Werk der Genugthuung vollführen muss. (Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec p o t e s t facere nisi Deus, nec d e b e t nisi homo necesse est, ut eam faciat D e u s-h o m o.) Benedictus Deus, jubelt B o s o, jam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus.

(C. 7). In den folgenden Capiteln 7—9 wird uns gezeigt, dass die Menschwerdung ihrer Ausführung nach nur eine solche sein kann, wie sie kirchlich formulirt worden ist.

Es frägt sich also einmal quomodo possit esse Deus homo? Die göttliche und menschliche Natur lassen sich weder vertauschen noch vermengen, denn sonst würde nur ein Gott, oder nur ein Mensch, oder ein drittes herauskommen, das weder Gott noch Mensch wäre. Also müssen einmal die Naturen erhalten bleiben. Sie selber aber müssen in einer Person vereinigt sein, denn es ist ja ganz klar, dass der-

jenige, welcher Genugthuung leisten kann und derjenige, der sie leisten muss, also Gott und Mensch, in einer Person vereinigt sein müssen, wie Körper und vernünftige Seele in einem Körper zusammenkommen, quoniam aliter fieri nequit, ut idem ipse sit perfectus Deus et perfectus homo.

(C. 8). Zum zweiten frägt es sich unde et quomodo assumat Deus humanam naturam? Entweder wird Gott die menschliche Natur von Adam's Geschlecht nehmen oder einen neuen Menschen eigens zu diesem Zwecke schaffen. Das letztere ist aber ausgeschlossen, weil Gott, wenn er nicht aus dem gleichen Geschlechte herausgeboren würde, für welches Genugthuung geleistet werden muss, seinen Zweck nicht erfüllen könnte. Wie das menschliche Geschlecht ohne die Sünden durch sich allein bestanden hätte, so muss es sich auch nach dem Falle wieder durch sich selbst erheben. Auch hat Gott dadurch, dass er Adam und Eva schuf, bewiesen se non nisi de Adam voluisse facere quod de humana natura facturus erat. Es war also nöthig, dass aus Adams Geschlecht der Mensch angenommen wurde, durch welchen dieses Geschlecht wieder hergestellt werden sollte. Auf vier Arten kann nun Gott den Menschen schaffen: 1) aus Mann und Weib sicut assiduus demonstrat usus; 2) weder vom Manne noch vom Weibe, wie Adam; 3) vom Manne ohne Weib, wie Eva; 4) vom Weibe ohne Mann, welches bis dahin noch nicht vorgekommen war. So scheint Gott diese 4. Art der Erschaffung eines Menschen extra auf diesen Fall verschoben zu haben und es ist demnach nichts passender, als dass jener Mensch aus dem Weibe allein genommen wurde. Die Geburt aus einer Jungfrau ist natürlich besonders angemessen: durch ein Weib kam das Menschengeschlecht zu Falle, durch ein Weib soll es wieder erlöst werden. Ferner: wenn dasjenige Weib, welches Gott ohne Mitwirkung des Weibes schuf, von einem jungfräulichen Menschen stammte (de virgine), so muss auch der Mann, welcher ohne Mitwirkung des Mannes geboren wurde, de virgine stammen.

Drittens endlich (C. 9) fragen wir: in qua persona Deus qui est tres personae, hominem assumat? Da ja Gott dreipersönlich ist, so können mehrere Personen nicht einen und

denselben Menschen zur Einheit der Person annehmen, vielmehr kann das nur durch Eine Person geschehen und zwar am besten durch die des Sohnes. Wenn nämlich irgend eine andere Person Mensch würde, so gäbe es zwei Söhne in der Trinität, den Logos nämlich und den aus der Jungfrau Geborenen und damit eine Ungleichheit der Geburt, welche nicht statthaft ist. Würde der Vater Mensch, so gäbe es zwei Enkel in der Trinität, nämlich Gott Vater wäre der Enkel der Eltern Marias und der Logos wieder der Enkel Marias als Sohn des Sohnes der Jungfrau — quod est inconveniens. Auch ist es am schönsten, wenn der Sohn zum Vater betet. Ferner hatten Mensch und Teufel vorzüglich gegen den Sohn gesündigt, welcher als vera patris similitudo zu betrachten ist, indem sie sich falsam similitudinem anmaassten. Derjenige, welchem das Unrecht speciell geschehen ist, kann am ehesten die Schuld bestrafen oder verzeihen.

(C. 10). Die genugthuende Kraft jener gottmenschlichen That liegt in ihrer Freiwilligkeit. Wie Adam ohne Sünde nicht gestorben wäre, so müsste der um so weniger sterben, der ja Gott selbst ist. Wie können wir sagen, dass er nicht sündigen konnte, da ja Lügen doch auch eine Sünde ist. Sagt er nämlich den Juden Joh. 8, 55 Si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax, so gesteht er den Juden zu, dass er lügen könnte, da er ja nur die 3 Worte non scio eum allein hätte aussprechen müssen. Damit ist also bewiesen, dass er sündigen konnte. Er konnte allerdings sündigen, aber er wollte nicht, entgegnet Anselm. Sage ich, ich kann laufen oder reden, so ist doch immer dabei gemeint, wenn ich will. So können wir denn auch von Christus sagen, er konnte lügen, weil ihm aber das Wollen dazu fehlte, so konnte er es nicht. Wenn er aber nicht sündigen wollte, erwidert Boso, so musste er nothwendig seine Gerechtigkeit bewahren und seine Willensentscheidung wird daher nicht frei sein. Dank gebührt aber nur dem, der sich freiwillig entscheiden kann. Engel und Menschen sind ja so geschaffen, dass sie sündigen konnten, um bei freiwilliger Wahrung der Gerechtigkeit Lob zu verdienen, das sie nicht verdient hätten, wenn sie nothwendig gerecht gewesen wären. Aber

sind denn die guten Engel auch nicht lobenswerth, die ja jetzt durchaus nicht sündigen können? Boso: Sie sind lobenswerth, weil sie die Unmöglichkeit, jetzt zu sündigen, dadurch erworben haben, dass sie einst sündigen konnten, aber es nicht wollten. Anselm: Die Engel sind nicht wegen ihrer Gerechtigkeit zu loben, weil sie einst sündigen konnten und es doch nicht thaten, sondern weil sie durch das einstige posse peccare sich gewissermaassen die Eigenschaft des Nichtsündigen-Könnens erworben haben, worin sie Gott einigermaassen ähnlich sind, der, was er immer hat, aus sich selbst hat. Es ist also der innere Werth und eigentliche Grund der Gerechtigkeit einzig nur die Spontanëität, das Aussichsein, dass sie die Gerechtigkeit nirgendswo anders her haben als von sich selbst. Deshalb wird auch jener Mensch, der zugleich Gott ist, sehr zu loben sein, weil er seine Gerechtigkeit ganz aus sich hat. Die ganze Erwägung aber dient dazu, die Freiwilligkeit des Werkes Christi zu beweisen.

(C. 11). Da frägt sich nun folgerichtig, ob denn der Gottmensch nach seiner menschlichen Natur überhaupt sterben könne? Es lässt sich zunächst nicht behaupten, dass die Sterblichkeit zur menschlichen Natur gehöre. Denn wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so hätte er auch nicht sterben müssen. Wohl aber lässt sich sagen, dass der Gottmensch nach seiner omnipotentia sterben können wird, wenn er will, wie er anderseits nicht sterben wird, wenn er will. 1) Nun hat uns C. 6 des 2. Buches gelehrt, dass derselbe etwas Grösseres leisten müsse als alles, was unter Gott ist. Dieses muss nun in ihm selbst gesucht werden und er wird also entweder sich selbst oder etwas, das ihm eigen ist, hingeben müssen, und 2) muss es, weil ja alle Creatur ursprünglich Gott zu eigen ist, etwas sein, was Gott nicht rechtlich fordern kann. Ein solches ist aber die Hingabe in den Tod. Denn da keine Sünde an ihm ist, muss er auch nicht sterben. 3) endlich würde ein solches Opfer passend sein, weil es nicht mehr als billig ist, dass der Mensch, je leichter er sich vom Teufel besiegen liess, desto schwerer ihn jetzt wieder besiege. 4) hat der Opfertod seine hohe Bedeutung für uns als Beispiel.

C. 12 und 13 geben 2 kleinere Betrachtungen über die seelische Beschaffenheit Christi. (C. 12). Obschon er all unseres Ungemaches theilhaftig sein muss, so wird er doch nicht unglücklich sein. Denn so wenig jemand glücklich ist, wenn er wider seinen Willen einen Vortheil geniesst, so wenig ist er unglücklich, wenn er mit Willen ein Leid auf sich nimmt.

(C. 13). Auch die andere Frage, ob Christus mit unsern übrigen Schwächen auch unsere Unwissenheit theilen müsse, wird verneint, weil dieselbe ihm nur schädlich, nie nützlich sein könnte, also keinen Zweck hätte.

(C. 14). Ist von C. 10 an mehr die qualitative Seite der Menschwerdung Gottes ins Auge gefasst worden, so frägt es sich jetzt noch, ob dieselbe denn auch quantitativ zur Tilgung der Sünden hinreiche, wenn doch ein einziger Blick gegen Gottes Willen eine so grosse Sünde ist, dass alle Welten sie nicht aufzuwiegen vermögen. (I, 21). Anselm lässt deshalb Boso vor Christus hintreten und stellt ihm die Alternative, entweder diesen zu tödten oder alles, was nicht Gott ist, zu Grunde gehen zu lassen. Boso will eher das Letztere thun, weil er vor einer Verletzung der Person des Gottmenschen mehr zurückschreckt als vor allen andern Sünden zusammen. Es kann also der Verletzung des körperlichen Lebens Christi keine noch so unendliche Masse von Sünden ausserhalb der Person des Gottmenschen verglichen werden. Nun ist klar, dass das ein grosses Gut ist, dessen Zerstörung ein so grosses Uebel ist, und also ist das Gut um so unvergleichlich grösser als die Sünden böse sind, welche durch seine Zerstörung unvergleichlich überboten werden.

Da nun die Sünden um so hassenswerther sind, je schlimmer sie sind und jenes Leben um so liebenswerther, je besser es ist, so folgt, dass jenes Leben um so liebenswerther ist, als die Sünden hassenswerth sind. Darum überwiegt dieses Leben alle Sünden, wenn es für dieselben hingegeben wird.

(C. 15). Steht Boso fest, dass diese Sündenvergebung sich auf alle Vergehen erstrecke, welche die Person Christi nicht direkt verletzen, so erscheint ihm aber die Tilgung der Schuld der Mörder Jesu unmöglich. Anselm aber be-

hauptet auch diese, indem er zwischen wissentlicher und unwissentlicher Sünde unterscheidet. Die Schuld, welche nach 1. Cor. 2, 8 wegen ihrer Scheusslichkeit niemals mit Bewusstsein hätte begangen werden können, kann ebendesswegen, weil sie unwissentlich begangen ist, verziehen werden.

Am Schlusse zieht Anselm das Endergebniss der ganzen Untersuchung. Es ist als vernunftgemässe Nothwendigkeit erkannt:

1) dass die Menschen die superna civitas vollenden müssen,

2) dass solches nur möglich ist nach Vergebung der Sünden,

3) dass diese kein Mensch erlangen kann, als durch jenen Menschen, der zugleich selbst Gott ist und

4) dass dieser mit seinem Tode den sündigen Menschen erlöst.

Boso hat nach Abschluss der eigentlichen Abhandlung in den folgenden Capiteln noch einige Fragen aufzuwerfen, welche wir der Reihe nach betrachten wollen.

(C. 16 a). Zuerst bittet er Anselm um Aufklärung darüber, wie denn Gott aus der sündhaften Masse, d. h. aus dem menschlichen Geschlechte einen sündlosen Menschen schaffen konnte. Wie das geschehen, sagt Anselm, können wir nicht einsehen. Wir können bloss darüber staunen, denn Gott hat die menschliche Natur wunderbarer wieder hergestellt als er sie geschaffen hatte.

Denn ersteres that er an ihm in seinem Sündenzustande, ohne ein Verdienst auf seiner Seite, letzteres hatte er an ihm gethan, als er noch nicht gesündigt hatte, also wenigstens nicht gegen sein Verdienst. Desto wunderbarer das Geheimnis. Immerhin kann vielleicht ein Bild die Sache erläutern. Man denke sich, eine ganze Bevölkerung habe durch Vergehung gegen den König das Todesurtheil verwirkt bis auf einen Einzigen, dieser wollte nun alle die Verurtheilten durch eine dem König besonders angenehme That mit diesem aussöhnen und hatte diese That auf einen bestimmten Tag festgesetzt. Da aber nicht alle Schuldigen an jenem Tage zugegen sein können, so beschliesst der

König, dass alle, welche vor oder nach jenem Tage bekennen, dass sie am Verdienste jenes Mannes theilnehmen möchten, ebenfalls freigesprochen seien; ebenso dass sie bei wiederholtem Fehler nach vollwerthiger Genugthuung Verzeihung erlangen sollten, so jedoch, dass keiner in den Palast eintreten dürfe, bis seine Schuld getilgt wäre.

Dies Gleichnis findet seine Analogie im Versöhnungstode Christi und der erlösungsbedürftigen Welt. Da nicht alle Menschen beim Erlösungstode Christi gegenwärtig sein konnten, so war dessen Kraft so gross und universal, dass sie sich auch auf die an Zeit und Ort Abwesenden erstreckte. Und weiterhin ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass es irgend einen Punkt in den vor Christus verflossenen Zeiten gegeben habe, wo Gottes Absicht mit den Menschen an keinem Einzigen erfüllt worden wäre.

Deshalb muss man annehmen, dass seit Erschaffung der Menschen immer wieder einige der Versöhnung im Voraus theilhaftig geworden sind. Dies gilt auch von Adam und Eva, wenn es die Schrift auch nicht ausdrücklich hervorhebt. Dies gilt aber vor allem und im besondern von der Jungfrau Maria. Auch sie gehörte zu denen, die durch ihn vor seiner Geburt gereinigt wurden und auf Grund dieser ihrer Reinheit hat er von ihr Fleisch angenommen.

(C. 16b). Das 2. Bedenken bringt Boso in Anschluss an II, 10, wo die Freiwilligkeit des Todes Christi festgestellt worden war. Der Tod Jesu erscheint ihm nämlich doch als eine Nothwendigkeit, wenn die Mutter nur unter der Bedingung seines zukünftigen Todes rein war. Denn nur wenn sie an das wirkliche Eintreten dieses Todes glaubte, konnte sie wirklich rein sein. Anselm will auch hier wieder unterscheiden zwischen einer potestas volendi servare (sc. vitam) und einer potestas servandi. Er konnte ohne Zweifel sein Leben erhalten, wenn er wollte, aber ebenso ist kein Zweifel, dass er diesen Willen nicht haben konnte. Und da dieser Wille vollständig aus ihm kam, so muss man auch die Freiwilligkeit dieses Todes behaupten. Boso freilich meint, er könne ebensowenig nicht sterben wollen als er nicht sein könne was er sei. Denn ward er Mensch, um zu sterben,

und wollte er nicht, so wäre ihm das ebenso unmöglich als nicht sein zu können, wozu er sich selbst bestimmt.

(C. 17). Da Boso mit Hartnäckigkeit an dieser Behauptung fest hält, so geht Anselm näher auf die Begriffe von Nothwendigkeit und Unmöglichkeit ein. Schon II. C. 5 wurde darauf aufmerksam gemacht, dass man nur improprie von Gott sagen dürfe, er könne etwas nicht oder müsse etwas thun, da ja doch alles seinem Willen unterthan ist. Sein Wille aber ist Niemandem unterworfen und nur von seinem Willen hängt es ab, ob etwas unmöglich, oder möglich oder nothwendig ist. Das non posse in Gott ist nur so zu verstehen, dass nichts zu bewirken vermag, dass er etwas thue, was er offenbar nicht thun kann, wie man auch z. B. im täglichen Leben sagt, man könne nicht besiegt werden und das also als ein non posse auffasst, während es vielmehr ein posse ist. In ähnlichem Sinne wie das non posse ist auch das necessitate facere aliquid bei Gott zu verstehen. Nicht, dass in ihm eine necessitas cogens aut prohibens wäre, sondern bloss sein Wille ist sein Gesetz. Dieser Wille aber ist frei. Wenn bei einem Menschen nicht von einem Zwange geredet werden darf, der freudig sein gegebenes Versprechen hält, wie wir II. C. 5 sahen, so noch viel weniger bei einem Gotte, der nur thut was er will. Das ist nun auf Christi Tod anzuwenden. Uebrigens glaubte ja auch die Jungfrau an seinen freiwilligen Tod, weil sie durch den Propheten Jesaja 53, 7 (oblatus est quia ipse voluit) darüber unterrichtet war. Und weil der Glaube der Jungfrau ein wahrer war, musste er erfüllt werden, d. h. also der Tod musste ein freiwilliger sein. Nicht der Glaube war Ursache des freiwilligen Todes, sondern umgekehrt, weil dieser ein solcher sein sollte, war der Glaube der Jungfrau wahr.

Man könnte auch sagen necesse fuisse ita futurum esse, quoniam sic futurum erat. Aber eine solche Nothwendigkeit ist bloss eine necessitas sequens, deren Ursache die Existenz einer Sache ist, keine necessitas praecedens, welche die Existenz einer Sache verursacht.

(C. 18). Als letzte Bitte an Anselm äussert Boso den Wunsch, dass er ihm zeigen solle quomodo vita illa solvatur

Deo pro peccatis hominum? Anselm führt nun aus, dass Christus deshalb sein Leben um der Gerechtigkeit willen dahingab, um der Menschheit ein Beispiel zu geben, dass sie um keines Ungemaches willen von der Gerechtigkeit abweichen dürfte. Aber wenn der Tod jedenfalls etwas besseres ist als sein Unterbleiben, so frägt Boso, ob Christus denn nicht geradezu verpflichtet war, das zu thun, was er als das Gott Angenehmere erkannt hatte. Nein, erwidert Anselm, es giebt ein Gebiet des von Gott Erlaubten, wo es dem Einzelnen anheimgestellt ist, das eine oder das andere zu thun. Ein Beispiel dafür ist die Wahl zwischen virginitas und conjugium. Das conjugium ist erlaubt, die virginitas auch, letztere aber zugleich verdienstlich. In Parallele damit steht Christi Liebesthat, vielmehr war er dieselbe um so weniger schuldig, als er alles aus sich selbst hat und Niemandem etwas schuldet. Und so können wir nur sagen, dass er thun musste, was er that, weil er so thun wollte. Nur sein Wille war sein Sollen. So gab er sich freiwillig zur Ehre Gottes hin, vielmehr gehörte diese Ehre der ganzen Trinität an und man könnte sagen, dass er sich so gut zu seiner eigenen wie zu des Vaters und des heiligen Geistes Ehre in den Tod gegeben habe. Doch soll der kirchliche Sprachgebrauch belassen werden, weil das Kindschaftsverhältnis lebendiger und rührender ist.

(C. 19). Nachdem nun die Grösse des Todes Jesu erkannt worden und festgestellt ist, dass Christus denselben freiwillig erlitten, so kann man sich wol denken, dass er dafür eine retributio verdiente. Da ihm selbst aber, nullius rei egenti weder etwas gegeben noch erlassen werden kann, so wird der Sohn die Belohnung denen zuwenden, die er zu erlösen kam, also seinen Eltern und Brüdern, die in Sündennoth dahinschmachten, auf dass sie nicht umsonst seine Nachahmer seien.

Begeistert ruft Boso aus: Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Gott werde keinen Menschen mehr zurückstossen, der sich ihm im Namen Christi nahe. — Nur müsse man sich ihm auch in der rechten Weise nahen, fügt Anselm hinzu. (Eine Andeutung der subjectiven

Heilsaneignung, wie sie sich noch in I 20 und II 16 findet.) Wie man aber auf diesen Heilsweg kommen kann, lehrt die heilige Schrift am besten.

(C. 20). Schien bis jetzt die göttliche Barmherzigkeit gegenüber der Gerechtigkeit ganz verloren zu gehen, so finden wir sie nun jetzt in erhabener Uebereinstimmung mit ihr; denn was kann Mitleidigeres gedacht werden als dass Gott seinen eigenen Sohn zum Lösegeld giebt? Was giebt es aber auch Gerechteres als dass jener, dem ein so überreicher Preis bezahlt wurde, alle Schuld erlässt? (C. 21). Dass aber eine ähnliche Versöhnung nicht auch auf die gefallenen Engel ausgedehnt werden kann, ergiebt sich aus 2 Gründen. Einmal müsste ein Gottengel dies Werk unternehmen, ähnlich wie die Menschheit durch den Gottmenschen befreit worden ist. Würde dies aber auch geschehen, so könnten sie trotzdem nicht erlöst werden, weil sie ja nicht eines Geschlechtes sind; nicht von einem Engel abstammen. Zweitens ist es gerecht, dass, wie sie ohne eines Andern Schuld nur aus sich gefallen sind, auch ohne eines Dritten Hülfe wieder aufstehen, was freilich unmöglich ist. (C. 22.)

In der vernunftgemässen Beantwortung der Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes sieht nun Boso endlich die Bestätigung des Inhalts der Bibel, indem ja der Gottmensch das N. T. begründet wie auch das A. T. bestätigt habe. Damit sind wir am Ende des Buches.

Versuchen wir nun nach dieser Darlegung des Inhaltes des Buches selbst den hauptsächlichen Gedankengang der Anselmischen Theorie frei wiederzugeben, um daran dann die kritischen Bemerkungen anzuschliessen.

Ausgangspunkt der ganzen Theorie ist die von dem Menschen beleidigte Ehre Gottes, wodurch natürlicherweise eine Gegenwirkung von Gott veranlasst wird. Gottes Ehre ist nämlich die Ordnung und Harmonie in allen Dingen und wenn nun der Mensch, der doch als vernünftige Creatur dazu angelegt ist, die geordnete Einrichtung in der Schöpfung zu erkennen und durch willige Unterwerfung seinen Gehorsam

Gott gegenüber beweisen soll, sich gegen Gottes Gebote stemmt, sich gegen seinen Willen auflehnt, so fügt er eben dadurch Gott eine Schmach zu und entehrt ihn. Und dies fordert eine Gegenwirkung von Gott heraus, denn er, der als Schöpfer aller Dinge, auch Herr von allem ist, muss seine Ehre gerechterweise wahren und darf also nicht dulden, dass eine Creatur die Ordnung der Dinge dadurch durchbricht, dass sie ihren Eigenwillen als maassgebend auf den Schild erhebt. Nein! dieser Uebertritt der Creatur muss gesühnt werden, die Ehre Gottes wieder hergestellt werden.

Aber da entsteht nun ein tragischer Conflikt in Gott. Seine Barmherzigkeit würde wohl gerne die Beleidigung einfach vergeben und den Sünder in Gnaden wieder aufnehmen; aber dem widerstreitet die Gerechtigkeit Gottes, welche in einer solchen Vergebung vielmehr ein ungeordnetes Hingehenlassen der Sünde erblicken muss, was Gott nicht ansteht, da er sein Reich als ein geordnetes erhalten soll. Denn würde er für die Sünde der Creatur keine Satisfaction fordern, so möchte schliesslich diese, da sie wie er selbst keinem Strafgesetze unterliegen würde, auf gleiche Stufe wie Gott erhoben werden.

Also auf dem Wege juridischer Ausgleichung, gesetzlicher Gerechtigkeit, muss die Wiederherstellung der beleidigten Ehre Gottes gesucht werden. Wollte die Creatur nun durch völlige Unterwerfung und strikten Gehorsam Gott damit eine Art Schadenersatz anbieten, so kann das nicht genügen, vielmehr muss (I 11), um auch die beleidigte Ehre zu sühnen, ein Plus, eine satisfactorische That, etwas Nicht-Schuldiges hinzukommen, wodurch allein der Ausgleich stattfinden kann. Kann das aber die Creatur nicht leisten, so wird eben Gott selbst suchen, sich diese geforderte Satisfaction zu verschaffen. Und das wird er auf Kosten der Creatur thun, indem er ihr das Höchste und Beste, was er ihr bei der Erschaffung zubestimmt hatte, wieder nimmt und ihr dadurch seine Macht über sie beweist, sie dadurch zur Anerkennung seiner Hoheit zwingt. Dieses Beste am Menschen ist aber seine Bestimmung zum seligen Gottesgenusse, zur ewigen Seligkeit. Bevor aber Gott diese Privation am Menschen,

d. h. an seinem Eigenthume, wie es ihm in seinem ursprünglichen Zustande zugehörte, vornimmt, ist zu untersuchen, ob es dem Menschen denn nicht gelingen möchte, selbst diese Satisfaction zu leisten.

Haben wir nun I 11 gesehen, dass diese Satisfaction aus 2 Stücken bestehen musste

1) einmal aus vollständiger Unterwerfung und vollkommenem Gehorsam gegen Gott als pflichtmässiger Schuld zur unumgänglichen Grundlage für die folgende eigentliche Genugthuung und
2) aus einem Mehr, einem Plus, das Gott nicht als Schuldiges fordern könnte, aus einer meritorischen That, der eigentlichen Satisfaction,

so beweist uns nun der 2. Theil der Abhandlung, dass der Mensch, wie er nun ist, dieselbe durchaus nicht aus sich allein zu leisten vermag. Denn zum ersten ist er in allem, was er ist und hat und thut als geschaffene Creatur Gottes Schuldner, zum zweiten — und das ist der Hauptpunkt — müsste seine Leistung — vorausgesetzt es gäbe eine solche freiwillige, die Gott nicht von ihm fordern könnte — von einem Werthe sein, der die Sünde übertrifft. Da nun aber die Sünde (I 21) schwerer wiegt als die ganze Schöpfung, so müsste diese Leistung auch bedeutender sein als alles was nicht Gott ist, demnach ein unendliches Verdienst repräsentiren. Zum dritten müsste der Mensch, wie er einst selbst vom Teufel besiegt wurde, nun seinerseits diesen zu überwinden suchen, was ihm nicht möglich ist, so lange er ex vulnere peccati geboren wird.

So steht nun Gott vor einer Alternative:

Entweder muss er, wie wir gesehen, um seiner Ehre in Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten, der Creatur eine unendliche Strafe auferlegen, welche im Entzuge ihrer Bestimmung bestände;

Oder aber, da Gott damit seinen ganzen Weltzweck vereitelte, der in der Herstellung der superna civitas besteht, er muss sonst irgendwie eine unendliche Genugthuung herstellen. Und dieses letztere kann, wie uns der 3. Theil beweist, nur durch den Gottmenschen geschehen. Denn wie die Schuld

grösser als alle Welt ist und so auch die Sühne grösser sein muss als alles, was nicht Gott ist, das heisst unendlich, so kann auch nur Gott allein eine solche unendliche Genugthuung leisten. Da aber der Mensch sündigte, so ist er allein verpflichtet, dafür genug zu thun, folglich müssen Gott und Mensch zusammenkommen, und zwar in eine Person bei unvermischten Naturen. Dadurch ist es allein möglich, dass, was die menschliche Natur thun soll, nur die göttliche aber thun kann, ein einziges Selbst zusammen ausführt. (II 6—7.) Kann also in abstracto der Gottmensch allein obige Anforderungen erfüllen, so frägt es sich noch, welcher Art denn diese satisfactorische That sein müsse. Vollständige Unterwerfung und hingebender Gehorsam möchte auch da nicht als genügend erscheinen, da ja auch der Gottmensch dies nach seiner menschlichen Seite als Elementarschuld Gott abzahlen müsste. Vielmehr muss das Plus in einer freiwilligen That gesucht werden. Und diese besteht in der freiwilligen Hingabe seines Lebens in den Tod. Denn wenn, wie wir II 14 sahen, eine Verletzung des Gottmenschen schwerer an Schuld wiegt als die ganze Welt, so muss auch die Erhaltung seines Lebens einen unendlichen Werth haben. Giebt nun der Gottmensch dasselbe freiwillig (da ja für ihn als sündlosen Menschen der Tod keine Nothwendigkeit war) dahin, so wird der Tod der unendlichen Sündenschuld der Menschen gegenüber eine unendliche genugthuende Kraft haben. Hat nun der Gottmensch demnach für die Schuld der Menschen Genüge gethan, und damit Gott versöhnt, so ist auch der status quo ante wieder hergestellt, die restitutio in integrum vollendet. Wiederholung von Ungehorsam kann nach jener Stelle II 16 bei entsprechender Leistung von Einzelnen wieder gut gemacht werden. „Si contigit, ut post hanc veniam iterum peccent . . . . . . per ejusdem pacti efficaciam iterum veniam recipiant, sic tamen, ut nullus palatium ejus ingrediatur, donec factum sit hoc, unde culpae relaxantur“.

Diese anselmische Versöhnungslehre ist gewiss ein in seiner Art grossartiges Gefüge, in welchem ein gewaltiger spekulativer Tiefsinn mit grosser logischer Schärfe gearbeitet hat.

Die Gedankenarbeit vergangener Jahrhunderte zusammenfassend in geläuterter Form, ist sie bestimmend gewesen für das Denken der folgenden Jahrhunderte. Sie ist auch fast unverändert übergegangen in die Dogmatik der protestantischen Kirche.

Gerade diese epochemachende Bedeutung der Theorie fordert uns aber doppelt auf, Kern und Schale in ihr zu scheiden. Welches ist eigentlich die zu beantwortende Frage? Anselm formulirt sie selbst dahin (Cur D. H. I 1) qua ratione vel necessitate deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit. Es ist nicht ganz richtig, diese Aufgabe ohne weiteres in der Ausgleichung der Liebe Gottes mit seiner Gerechtigkeit zu suchen, wie sich aus dem Obigen zu ergeben scheint. Das Moment der Liebe und Barmherzigkeit spielt eigentlich in den innern Gang der Untersuchung kaum herein und wird bloss herbeigezogen, um zu zeigen, dass es einerseits den Anspruch der Genugthuung fordernden Gerechtigkeit nicht aufhebt, andererseits selbst nicht dadurch aufgehoben wird. Der Hauptnachdruck ruht auf der Frage qua ratione vel qua necessitate deus homo factus sit. Das hängt nun zusammen mit der Bestimmuug des Begriffs der Ehre Gottes.

Hier scheint sich eine Unklarheit herauszustellen. Die Ehre Gottes kann nicht an sich verletzt werden. Idem (Deus) namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Sie kann aber dadurch verletzt werden, dass die Creatur Gott die schuldige Unterwerfung verweigert und die Ordnung und Schönheit der Welteinrichtung stört. Es lässt sich also eine objective und subjective Verletzung der Ehre Gottes unterscheiden. Erstere ist unmöglich, letztere tritt durch die Sünde ein. Aber da bemerkt nun Baur mit vollem Recht, dass dadurch die Unendlichkeit der Sünde und damit die ganze Grundlage der anselmischen Theorie aufgehoben wird, wenn nicht der unendliche Geist selbst in seiner Ehre verletzt ist. Denn nur dann ist die Schuld unendlich und die unendliche Genugthuung des Gottmenschen nothwendig. Baur dürfte dagegen kaum Recht haben, wenn er sagt, Anselm schwenke in dem Punkte, ob

durch die Sünde die Ehre Gottes an sich verletzt werde oder nicht. Hasse weist mit Recht auf die Unterscheidung einer immanenten und transeunten Ehre Gottes hin (was wir mit objectiv und subjectiv bezeichnet haben.) Gottes Ehre an sich kann nicht verletzt werden, denn sie ist mit seinem Wesen identisch, wohl aber in ihrer „Ausstrahlung in der Creatur, der Sphäre der Relativität, des Wechsels und Wandels.“ Diese Unterscheidung ist bei Anselm ganz klar. Aber es zeigt sich hier allerdings der Fehler der Scholastik, welche einer unbequemen Consequenz dadurch entgeht, dass sie einen Begriff spaltet und umdeutet, ohne zu beachten, dass er dadurch selbst illusorisch geworden ist. Insofern hat also Baur recht, wenn er sagt, dass diese Unterscheidung das ganze System aufhebe, aber in Anselms Sinn war dies gewiss nicht der Fall. Die Ehre Gottes ist verletzt, ob an sich oder nicht an sich, das macht logisch nichts aus. Die Scholastik schliesst aus einem Merkmale des Begriffs, was nur aus dem ganzen Begriffe zu schliessen ist.

Diese verletzte Ehre Gottes setzt nun den Begriff der Gerechtigkeit in Action. Gott kann nicht zugeben, dass die Creatur ihm die schuldige Ehre raubt. Die Idee der summa justitia ist mit seinem eigenen Wesen identisch. Diese Idee fordert gebieterisch Strafe der Sünde. Wer verhindert nun die Erfüllung ihrer Forderung? Offenbar nicht das Mitleid Gottes, welches an Stelle der Vernichtung des Menschen die Genugthuung zulässt, wie etwa ein König ein Todesurtheil zur Gefängnisstrafe herabsetzt. Sondern es folgt eine Begründung der Nothwendigkeit der Satisfaction aus dem Zwecke der rationalis creatura, die superna civitas zu ergänzen. Nun war dieser Zweck allerdings ursprünglich durch den Liebewillen Gottes gesetzt, aber, wenn der Vorsatz einmal da war, so musste Gott ihn erfüllen, infolge der Unveränderlichkeit seines vernünftigen Willens. Daraus folgt die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes. Anselm versucht zwar diese Nothwendigkeit abzulehnen. Er thut dies dadurch, dass er sagt diese Nothwendigkeit sei eine libera necessitas und nicht eine necessitas quae cogit rem esse u. s. w. Damit hat er allerdings auf seinem scholastischen

Standpunkte dem Einwande Genüge gethan; aber für uns ist diese Antwort eine blosse Umschreibung. Es kommt also der Akt der Menschwerdung auf eine Erlösung Gottes, nicht der Menschen hinaus. Gott stand vor einer Alternative: entweder liess er die Verletzung seiner Ehre ungestraft, oder er strafte, zog sich aber dadurch gleichsam die Schande zu, seinen Vorsatz, die Beseligung der rationalis creatura aufgeben zu müssen. Beides ist gleich unmöglich. Aus diesem Conflict rettet er sich durch seine Menschwerdung, indem er also selbst die geforderte Genugthuung leistete. Ist nun die Gerechtigkeit befriedigt? Jedenfalls nicht nach ihrem strengsten Begriffe, denn die Gerechtigkeit an und für sich verlangt blos die Bestrafung des Beleidigers oder die Zurückgabe der Ehre. Die Ehre kann aber blos nach dem altgermanischen Grundsatze des Wehrgeldes durch einen Dritten wieder hergestellt werden, nach unserer Anschauung hingegen fällt ein solcher Begriff der Genugthuung dahin und kann die Gerechtigkeit auf diesem Wege nicht befriedigt werden. Hier spielt also der germanische Begriff des Wehrgeldes herein, was Ritschl leugnet.

Aber der Begriff der Genugthuung ist überhaupt für uns ein unmöglicher. Nur durch eine Leistung, zu welcher er nicht verpflichtet ist, kann der Gottmensch die Erlösung bewirken. Giebt es eine solche Leistung überhaupt? Unser protestantisches Bewusstsein und das sittliche Gefühl leugnen das entschieden. Wir stellen uns da auf die Seite des Boso, der II 18 frägt: quomodo asseremus eum (sc. Christum) non debuisse deo quod fecit, id est, quod melius esse et magis placere deo intellexit, praesertim cum creatura debeat deo totum quod est et quod scit et quod potest? Wie konnte es kommen, dass die altprotestantische Dogmatik hier an dem Begriffe des opus supererogationis nicht Anstoss nahm, während sie denselben sonst so energisch abwies? Es ist auch festzuhalten, dass das Leiden Christi gar kein wirkliches Leiden mehr war, denn Anselm sagt selbst sicut ad beatitudinem non pertinet commodum quod habet quis contra voluntatem, ita non est miseria apprehendere sapienter nulla necessitate aliquod incommodum secundum voluntatem. II 12.

Schon deshalb kann das Leiden keine Strafe sein und mit Recht bemerkt Baur, dass die Theorie der genugthuenden und stellvertretenden Strafe sich bei Anselm nicht findet. Das erhellt auch schon aus dem über die Einführung der Theorie des Wehrgeldes Gesagten; wenn ein Dritter Genugthuung giebt, so kann es ja für ihn keine Strafe sein.

Indess istfestz uhalten, dass in der anselmischen Theorie auf Grund ihrer eigenen Prämissen sich keine logischen Widersprüche finden. Dieselben ergeben sich erst, wenn wir den realistisch-scholastischen Standpunkt verlassen. Anders ist es mit dem Anhang zu der ganzen Theorie, der subjectiven Seite der Versöhnung. Mit Recht bezeichnet man die betreffenden Ausführungen als nicht in der Consequenz des Systems liegend. Es ist gezeigt, dass die Versöhnung sich eigentlich blos auf Gott bezieht, nicht auf den Menschen. Die Menschwerdung hat blos das Hindernis hinweggeräumt, welches der gottgewollten Beseligung der Menschen im Wege stand, nämlich die Genugthuung fordernde Gerechtigkeit. Es kann also diese Beseligung ohne weiteres eintreten, wenn der Mensch ihr nicht geradezu widerstrebt. Statt dessen nun bei Anselm die Vorstellung einer besonderen Belohnung, die der Gottmensch durch seine Leiden noch über die Genugthuung hinaus verdient hat und die er, da er ihrer selbst nicht bedarf, seinen Eltern uud Freunden, d. h. den Menschen, zuwenden darf, damit sie seinem Beispiele nicht vergeblich folgten. In Wirklichkeit spielt sich die ganze anselmische Versöhnung gleichsam auf überirdischem Schauplatze ab. Das Leben Christi hat durchaus keine Bedeutung im ganzen Processe. Ja man sieht kaum recht ein, wozu es nöthig war. Es konnte höchstens als Vorbild dienen wie das Leben anderer heiliger Männer. —

Ritschl's kritische Stellung zur anselmischen Theorie charakterisirt folgender Satz: „Die moderne pietistische Richtung in der Theologie, welche in diesem Jahrhundert gegen den Rationalismus reagirt, hat der ans. Theorie eine Vorliebe gewidmet, welche nicht zweckmässig ist!“ Er will der hergebrachten geschichtswidrigen Ueberschätzung der anselmischen Theorie die Nahrung entziehen. Seine Kritik

setzt zu diesem Zwecke ein bei dem Verhältnisse der beiden Begriffe, Ehre und Gerechtigkeit bei Anselm.

„In dem Attribute der Ehre Gottes ist es ausgedrückt, dass der göttliche Wille und Selbstzweck dem Willen der vernünftigen Creaturen unbedingt übergeordnet ist. Die Gerechtigkeit Gottes fordert, dass der Mensch durchaus nichts von Gott empfangen soll oder kann, was ihm Gott zu verleihen beschlossen hat, wenn er nicht das Gott ganz wiedergiebt, was er ihm entzogen hat, damit wie durch ihn Gott in Verlust gerieth, er ebenso durch ihn Ersatz gewönne." Letzteres nun ist ein ganz den Regeln des Privatrechts entnommener Grundsatz, welches die beiden Parteien coordinirt. Nun ist also Gott nach seiner Ehre den Menschen übergeordnet, nach seiner Gerechtigkeit coordinirt. Aus der Ehre Gottes folgt blos, dass die Sündenvergebung nicht ohne weiteres den Menschen erteilt werden kann, die positive Bedingung der Genugthuung folgt aus dem ganz disparaten Begriff der Gerechtigkeit, also ein Widerspruch, der die ganze Theorie wieder aufhebt. Ist diese Kritik richtig? Der Begriff der Gerechtigkeit ist durchaus nicht dem Begriff der Ehre Gottes disparat. Eine gewisse Coordinirung Gottes mit dem Menschen ist allerdings in dem Begriffe der Gerechtigkeit vorhanden, aber das beruht auf dem Anthropomorphistischen in der ganzen Vorstellung. Aber Ritschl sagt weiter, nur einer in ihrer Ehre gekränkten Privatperson gegenüber sei eine Satisfaction denkbar. Ein Fürst, dem man Gehorsam schuldig sei, könne blos strafen. Also ist eine Genugthuung gegenüber Gott, der dem Menschen absolut übergeordnet ist, nicht möglich. Sie wird blos möglich durch Einführung des Begriffs der Gerechtigkeit. Da aber der Begriff der Gerechtigkeit mit dem seiner Ehre in Widerspruch steht, so ist die Lösung des Problems durch den Begriff der Satisfaction irrational. Was ist daran richtig? Vor allem ist die Unterscheidung einer Ueberordnung im einen und einer Unterordnung im andern Falle nicht richtig. Schon die Möglichkeit einer Verletzung der Ehre Gottes setzt eine gewisse Coordination voraus, ja sogar schon der Begriff der Ehre Gottes selbst. Das beruht einfach auf der anthropomorphistischen

Denkweise Anselms über Gott, wovon schon geredet ist. Es steht also dieser Begriff der Ehre Gottes durchaus nicht im Widerspruch mit dem seiner Gerechtigkeit. Was den Vergleich mit dem König anbetrifft, ist zu bemerken, dass Gott allerdings das Recht hatte, Strafe zu verlangen; dass er aber den Weg der Genugthuung ergriff, beruht nach Anselm in letzter Linie auf seinem Rathschluss mit der Menschheit, die zur Ergänzung der superna civitas geschaffen ist und diesem Zwecke nicht genügen kann ohne Genugthuung. Ritschl hilft sich freilich damit, dass er die ganze Ausführung über diesen Punkt als nicht zur Sache gehörig erklärt; aber dass der Mensch geschaffen ist ut deo fruendo beatus esset wird er nicht leugnen können. Ritschl hätte fragen sollen, ob die Ehre Gottes wirklich verletzt werden könne und hätte hier vielleicht Widersprüche nachweisen können. Damit hätte er aber blos die Kritik Baurs aufgenommen, der bei ihm etwas geringschätzig abgefertigt wird. Sonst kommt seine Kritik blos auf die Betonung des Anthropomorphistischen in der ganzen Theorie hinaus.

Wenn Ritschl ferner behauptet, wenn die Hingebung Christi in den Tod als eine nicht pflichtmässige Leistung gedacht werde, so könne sie keine persönliche, sondern nur eine rein sachliche sein (denn als Sündloser habe Christus kein persönliches Verhältnis zum Tode), so ist dieser Einwand selbst wieder scholastisch; eben deshalb weil Christus als Sündloser nicht dem Tode unterworfen war, also kein persönliches Verhältnis zu demselben hatte, war sein Sterben eine persönlich-freiwillige Leistung. Baur bemerkt hier richtig „die Genugthuung im Sinne Anselms ist kein Strafleiden, sondern blos eine active Leistung“. Der weitere Einwand, wenn Christi Leiden ein persönliches sei, so sei es pflichtmässig, ist zutreffend, aber blos eine Uebertragung des Baurschen Gedankens der Unzulässigkeit eines opus supererogationis in Ritschls scholastische Sprache.

Die Ausbeutung des Anhanges zum Cur D. H. (II 19—20) im Sinne seiner eigenen Theologie, dass nämlich Anselm unbefriedigt durch seine eigene Theorie die Bedeutung des Todes Christi für die „Gemeinde“ hervorheben wollte, lässt sich

wenigstens in keiner Weise durch Anselms eigene Worte rechtfertigen, ist auch ein Compliment für Anselms Scharfsinn und Consequenz, das er nicht verdient. Richtig ist blos, dass das subjective Element der Versöhnung bei Anselm zu kurz kommt und so ist die Theorie Anselms durch Ritschl schwerlich vernichtet worden.

Als den Mangel jedoch, der die Theorie in ihrem innern Werthe trifft, müssen wir allerdings vor allem die einseitige Betonung des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes bezeichnen, wodurch das anthropomorphistische Element zu grossen Spielraum erhält. Die scharfe Betonung der Ansprüche dieser Gerechtigkeit ruft den Conflict derselben mit Gottes Rathschluss betreffs des Menschen hervor, damit zugleich die Nothwendigkeit der Menschwerdung. Diese Nothwendigkeit setzt aber den ganzen Akt der Menschwerdung und des Leidens Christi zu einem leeren Spiel und täuschenden Schein, zu einem innertrinitarischen Drama herab. Doch darauf weiter einzugehen liegt nicht im Zwecke unserer Arbeit. Dass jenes Drama zu Stande kommen konnte, war nur auf Grundlage des naiven Realismus möglich, welcher die Begriffe gleichsam zu juristischen Personen hypostasirt.

Doch dürfen wir ob diesen nothwendigen Bemerkungen nicht das Grosse und bleibend Werthvolle in der anselmischen Leistung vergessen. Wer die vereinzelten Versuche der Vorgänger mit genialer Kraft zusammenfasst, die Frage, um die es sich handelt, mit voller Klarheit zum Bewusstsein bringt, hat schon dadurch viel erreicht. Wirklich übertrifft Anselm in systematischer Kraft und Consequenz der Speculation nicht nur seine Zeit, sondern auch die meisten der nachfolgenden Scholastiker. Jetzt erst war ein innerer Zusammenhang in das Dogma gebracht. Das war bedingt durch eine definitive Beseitigung der älteren Meinung von einem Rechte des Teufels über den Menschen; also durch eine vertiefte und ethisch werthvollere Ansicht vom Wesen der Sünde. Mit dieser Erkenntnis war ein bleibender Fortschritt erzielt, mochte sie einstweilen noch durch anthropomorphistische juristische Beimischungen getrübt werden. Eine unendliche Schuld der Sünde gegenüber einem gerechten und heiligen Gotte — damit

hatte sich jene Betrachtung weit über das Possenspiel mit dem betrogenen Teufel erhoben.

II.

Zwischen Anselm und Thomas liegen 2 Jahrhunderte. Das Mittelalter entwickelt sich immer mehr zu seiner höchsten Blüthe und höchsten Eigenthümlichkeit. Das Papstthum ersteigt den Gipfel der Machtfülle und bleibt Sieger im gewaltigen Ringen mit dem Kaiserthum. Die Kreuzzüge bezeugen den kirchlichen Eifer in grossartiger Weise; das mittelalterliche Ideal findet in der Gothik seinen erhabensten, ernstesten, tiefsten und lieblichsten Ausdruck.

Diesen Höhepunkt markirt auch Thomas von Aquino, den schon die Bewunderung der Mitwelt Doctor angelicus nannte. Er hat in seiner Art die Gedanken des Mittelalters in sich vereinigt wie sein jüngerer Zeitgenosse und Bewunderer Dante Alighieri.

Thomas hat die Scholastik auf den Höhepunkt geführt, dadurch dass er ihr Prinzip, die Accomodation der aristotelischen Philosophie an die Kirchenlehre am vollständigsten durchführte. Da aber einerseits durch Abaelard's epochemachendes Auftreten, andererseits durch jüdische und arabische Philosophie der Zweifel am kirchlichen Dogma eine ungeahnte Macht gewonnen hatte, und der strengere Begriff des Monotheismus wieder zum Bewusstsein gekommen war, so konnte die rationale Begründung des Dogmas nicht in allen Consequenzen durchgeführt werden. Thomas musste daher die Unterscheidung machen zwischen den specifisch christlichen Offenbarungssätzen, welche durch die Vernunft blos vertheidigt werden können und den durch Vernunft erst zu begründenden Lehren. Zu den ersteren gehören z. B. die Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde und von der Menschwerdung des Logos etc.

Der Mensch ist zu Gott hin geschaffen, als einem Ziele, das alle menschliche Einsicht übersteigt. Daher ist neben den scientiae physicae noch eine Offenbarungswissenschaft

nöthig. Sogar was die menschliche Vernunft durch ihre eigenen Mittel hätte finden können, musste offenbart werden, weil jene Vernunfteinsicht nur wenigen zugänglich und sehr dem Irrthum ausgesetzt ist. Während also die scientiae physicae von Principien ausgehen, die durch das Licht der natürlichen Vernunft bekannt sind, so geht die sacra doctrina hervor aus Principien, die durch das Licht der höheren Vernunft erkannt werden. Sie ist also so gut Wissenschaft wie jene, sie ist auch eine einheitliche Wissenschaft, denn die Einheit besteht im Objecte, nämlich der ratio formalis derselben. Wie Mensch, Hund und Esel übereinstimmen in der ratio formalis der Farbe, so kommen alle Objecte der sacra doctrina, d. h. der Theologie, darin überein, dass sie divinitus revelata sind. Diese sacra doctrina ist mehr speculativ als praktisch, weil sie es mehr mit den göttlichen Dingen als mit den menschlichen Handlungen zu thun hat. Sie ist aber doch beides zusammen und übertrifft die speculativen Wissenschaften an Sicherheit und Würde des Gegenstandes, die praktischen durch ihren Selbstzweck. Ihre Sicherheit ist allerdings subjectiv durch die Schwäche unseres Intellects begrenzt. — Ueber das Verhältnis zu andern Wissenschaften heisst es: non recipit (sacra doctrina) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis. (S. th. P. I Q. 1.) Die rationalis ratio hat die göttliche Offenbarung blos zu erklären. Dazu ist sie im Stande, weil die sinnliche Ordnung der Dinge ein Bild und Gleichnis der übersinnlichen ist. Die Philosophie hat in Sachen des Glaubens dreierlei zu thun. Sie hat 1) die praeambula fidei zu beweisen, d. h. ea quae necessaria sunt in fidei scientia z. B. die Existenz Gottes, 2) durch Analogien und Gleichnisse die Glaubenslehren zu bezeichnen, 3) sie zu vertheidigen. Doch soll sie sich nicht überheben, nie die Vorbedingung des Glaubens vergessen, nicht ihr Gebiet überschreiten. Oportet quod rationalis ratio fidei subserviat. Gott ist das Subject dieser Wissenschaft. Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia

habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Von Gott können wir zwar nicht wissen quid sit, aber wir gehen aus von seinen Wirkungen in Natur und Gnade, statt von einer Definition. Da jede Wissenschaft die Verantwortung ihrer Principien der jeweilig höheren Wissenschaft überlässt, z. B. jede philosophische Wissenschaft der Metaphysik, die heilige Schrift aber nichts höheres über sich hat, so muss sie ihre Principien selbst verantworten.

Sie kann mit einem Gegner disputiren, der ihr in einigen Punkten zustimmt. Wer das aber nicht thut, dessen argumenta sind solubilia, denn von der Wahrheit giebt es kein Gegentheil. Wenn auch die menschliche Autorität ein nicht zu starkes Beweismittel ist, so ist die Autorität der göttlichen Offenbarung ein desto stärkeres. Sacra doctrina autoritatibus canonicae scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo . . . . probabiliter. In Bezug auf die Exegese gilt folgender Grundsatz: In sacra scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Und die thomistische Exegese leistet an tiefsinnig symbolischer Deutung, aber auch an Verdrehung des Schriftsinnes das Denkmöglichste (Sum. theol. I Q. 1). Die philosophische Grundlage des thomistischen Systems ist der Aristotelismus, jedoch durch platonische Elemente modifizirt. Und zwar ist es der aristotelische Realismus, nach welchem die Universalien nur in den Individuen existiren und blos vom menschlichen Verstande davon abstrahirt werden. Die platonische Ideenlehre weist Thomas ab. Er fasst die Ideen nicht als selbständig existirende Allgemeinbegriffe, sondern als dem göttlichen Geist immanente Gedanken, die auf die Sinnenwelt blos mittelbar wirken. Es giebt also ein dreifaches Universale: 1) ante rem, 2) in re, 3) post rem. Das Allgemeine muss irgendwie Realität haben, sonst gäbe es keine Wissenschaft, denn diese geht auf das Allgemeine. Da hilft sich Thomas wie immer durch eine Unterscheidung: „es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in den Vielen, das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas. Der Intellect vollzieht nur jene Abstraction,

durch die es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird“ (Ueberweg).

Besonders wichtig ist die Gotteslehre des Thomas. Sie charakterisirt sich durch einen strengen Monotheismus. Gott ist primum ens, essentia infinita, esse formale omnium. Er ist einheitlich, unkörperlich und immateriell; er ist schlechthin identisch mit sich selbst (Deus est ipsa deitas), schlechthin einfach, sein Sein identisch mit seinem Wesen. Gott fällt durchaus unter keine Gattung und ist über jede Aehnlichkeit mit der Creatur erhaben. Es findet sich kein Accidens an ihm; er ist durchaus vollkommen und gut und umfasst die Vollkommenheit der ganzen Creatur, er ist der abstrakte actus purus (S. I Q. III und IV). Ein Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften ist daher nicht möglich. Derselbe wird nur in unserem Intellect gemacht, allerdings nothwendigerweise.

Dieser abstrakte Gottesbegriff gestattet eigentlich keine Erkennbarkeit Gottes. Wir können Gottes unendliches Wesen aus dem Endlichen nicht erkennen. Licet de deo non possimus scire quid est, utimur tamen ejus effectu vel naturae vel gratiae (S. theol. I Q. VII). Illud videtur esse convenientissimum, ut per visibilia monstrentur invisibilia; ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet Röm. 1, 20 (S. th. III Q. I A. 1). Die sinnliche Welt ist ja nur ein Abbild der übersinnlichen, die Natur die Vorstufe der Gnade. Das auf Grund des aristotelischen erkenntnistheoretischen Grundsatzes, dass das πρότερον τῇ φύσει aus dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς, d. h. die Ursache aus der Wirkung zu erkennen sei. Der anselmische, ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist deshalb nicht zutreffend. „Um aus dem Begriffe von Gott unmittelbar seine Existenz abzuleiten, müssten wir eine Anschauung von Gottes Wesen haben“ (Werner). Wir aber gelangen zu dieser Einsicht blos durch einen Schluss a posteriori. Doch giebt es eine angeborene Nothwendigkeit, Gott zu denken, da die Anschauung Gottes der im Wesen der intellectuellen Seele gegründete Zweck und ihre Seligkeit ist. Aber darin liegt noch nicht die Einsicht in die Existenz Gottes. Diese muss erst durch Beweise klar gelegt werden.

Thomas stellt deren 5 auf, ausgehend vom Begriff, 1) eines primum movens, 2) einer causa efficiens prima, 3) einer causa omnis necessitatis, 4) eines summum perfectum, 5) eines intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem (S. th. P. I Qu. II).

Es genügt für unsern Zweck noch ganz kurz den Seelenbegriff des Thomas zu bestimmen. Die Seele ist forma separata, Lebensprincip des Körpers (dessen Entelechie), sein primum movens, von ihm selbst wohl zu unterscheiden. Sie ist immateriell, substanziell und incorruptibel. Der intellectuelle Teil der Seele ist nicht an die körperlichen Organe gebunden. Sie ist immateriell und kann deshalb auch nicht sterblich sein, denn sie müsste sich selbst zerstören, um zu Grunde zu gehen. Das ist aber nicht möglich, weil sie reine Form ist, d. h. stofflose Form ohne Materie. Denn die intelligibeln Formen der Dinge sind unvergänglich, weil sie in ihrer Allgemeinheit über alle Zeit erhaben sind. Deshalb ist die menschliche Seele auch ingenerabel; sie kann nur unmittelbar von Gott selbst geschaffen sein. Der Begriff der Seele umfasst die anima sensitiva, appetitiva und intellectualis, welch letztere allein nicht an die Organe gebunden ist (S. th. P. I Q. 75).

Es wäre nun gewiss höchst interessant, tiefer einzudringen in Geist und Form dieses so überaus wichtigen Systems. Für uns aber fallen vor Allem 2 Punkte in Betracht: 1) das methodische Princip und 2) die Gotteslehre. Die thomistische Unterscheidung zwischen der natürlichen Theologie und der specifisch christlichen Offenbarung ist ein Gedanke, der in stets wechselnder Form durch die Theologie hindurchgeht bis auf unsere Zeit. Der thomistische Gottesbegriff aber ist als Grundlage seiner Versöhnungslehre unbedingt festzuhalten.

. . . .

Den Stoff zu unserem 2. Thema, der Darlegung der thomistischen Versöhnungslehre, finden wir in der grossen Gesammtdarstellung der Theologie, der S u m m a t o t i u s t h e o l o g i a e des Thomas. Während seines Aufenthaltes an der Universität Bologna hatte Thomas in den Jahren 1267—71

die 2 ersten Theile seines letzten und grössten Werkes, die Gottes- und Sittenlehre erscheinen lassen und bis zu seinem Tode 1274 arbeitete er unausgesetzt an dem dritten und abschliessenden Theile, der Lehre von Christus und den Sakramenten. „Die Summa bezeichnet den Höhepunkt in der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie“ (Werner) und lässt uns wirklich eine bewundernswerthe Vereinigung von ungeheuerm Sammelfleisse und kunstreicher, feiner systematischer Zusammenstellung schauen. Bei Gelegenheit der Schilderung des allgemein theologischen Standpunktes, den Thomas innehat, sind wir auf einzelne Abschnitte im ersten Theile geführt worden. Unmittelbar in unsere Fragen führt uns aber der 3. Theil, der in seiner 1. Abtheilung vom Erlöser handelt.

Die 1. Quaestion spricht zuerst allgemein von

A. Zweck und Convenienz der Incarnation des Logos,

die 2.—26. Quaestion vom

B. Modus der Incarnation,

die 27.—59. Quaestion vom

C. Wirken und Leiden Christi.

Der Gang unserer Darstellung wird sich nun am besten an der Hand dieses Schemas feststellen lassen. Zuerst betrachten wir die grundlegenden allgemeinen Fragen über die Menschwerdung Gottes, daran reihen wir in kurzer Skizzirung die hauptsächlichsten christologischen Bestimmungen, die uns — wenn auch nicht unmittelbar zum engern Thema gehörig — doch das volle Verständnis der Fragen nach dem Werke Christi, unserer eigentlichen Aufgabe, erleichtern werden.

Freilich, nach einer durchgehenden leitenden Idee suchen wir in der Versöhnungslehre vergebens und auch die einzelnen Quaestionen sind, wenn auch in streng systematischer Anlage vom Allgemeinen zum Besondern aufsteigend, doch ziemlich zusammenhangslos aneinandergereiht. Wir werden weniger eigentlich speculativen Untersuchungen als vielmehr blos formellen Fragen begegnen.

In allen Einzelfragen wiederholt sich dabei die scholastische Erwägung von Möglichkeit, Schicklichkeit oder Noth-

wendigkeit der zu betrachtenden Sache. Wir werden, um ein Bild von Thomas' Bearbeitung der Quaestionen zu geben, im folgenden einen Artikel im Auszuge hersetzen. An der Spitze tragen sie die betreffende Frage Utrum sit. . . . Dann folgt das Videtur quod non mit einer kleineren oder grösseren Anzahl von Gegengründen, welche aber eigentlich nur dazu dienen, die betreffende Frage in allseitige Beleuchtung zu stellen. Daran schliesst sich das Sed contra est, worin meist ein locus probans aus der heiligen Schrift oder ein schlagender Grund aus den Kirchenvätern angeführt wird und sodann die eigentliche Responsio. Sie ist meist mit Bezug auf die vorausgeschickten Bedenken in verschiedener Ausdehnung abgefasst. Den Artikel schliessen die Widerlegungen der zuerst angeführten Einwände ab. Dieser kunstvolle, aber ermüdende Formalismus, den Thomas schon bei seinem Lehrer Albertus Magnus in dessen Summa theologica gelernt hat, zieht sich durch das ganze umfangreiche Werk hindurch.

A.

Wir gehen von der allgemeinsten Frage aus, die Thomas an die Spitze all seiner Erörterungen gestellt hat und welche uns den innersten Grund der Menschwerdung schauen lässt:

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari (S. III Q. 1 Art. 1). Hier geht Thomas um die Incarnation als eine im Wesen Gottes selbst begründete darzustellen, von der Idee Gottes als der absoluten Güte aus und schliesst dabei folgendermaassen: Jedem Wesen kommt sicherlich die eigene Anlage am besten zu. Wie nun für den Menschen das Denken (ratiocinari), als einer creatura rationalis, passend ist, so kommt Gott, da er die essentia bonitatis ist (III, VI, 3: Manifestum est, quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam, et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam) und es des Guten hauptsächlichste Eigenschaft ist, sich andern mitzutheilen, zu, dass er sich der Schöpfung auf höchste Weise mittheile, was denn auch in der Menschwerdung geschieht.

Wendet nun einer ein, dass es Gott, wie er von Ewigkeit die essentia bonitatis gewesen und in Ewigkeit bleiben wird, gar nicht schicklich war, in Verbindung mit dem Fleische zu treten, da er doch von Ewigkeit an jedem Fleische fern geblieben, so giebt ihm Thomas zur Antwort, dass das Geheimnis der Incarnation durchaus nicht in einer Veränderung des ursprünglichen Zustandes Gottes bestehe, sondern nur in einer neuen Art der Einigung mit der Schöpfung, oder vielmehr dieser mit ihm. Und da die Creatur mit ihrer ihr eigenen veränderlichen Natur sich nicht immer gleicherweise zu verhalten braucht, so soll sie, wie sie einst nicht war und erst anfing zu sein, nunmehr, da sie früher nicht mit Gott in Person vereinigt war, der Vereinigung mit ihm geniessen. Auch andere Einwände lassen sich denken: so die Erwägung, dass, was ins Unendliche von einander abstehe, nicht verbunden werden soll. Da nun Gott das allereinfachste ist, die menschliche Natur aber das allerzusammengesetzteste, so war diese Vereinigung unpassend. Eine solche Verbindung durfte und konnte freilich die menschliche Natur nicht eingehen, gesteht Thomas zu, wohl aber Gott nach seiner unendlichen Güte, um dadurch zum menschlichen Heile zu wirken. Auch die 3. Einwendung umgeht Thomas: Sagt nämlich einer, dass, wie die Bosheit vom höchsten Gut abstehe, so der Körper vom höchsten Geiste fern sei, analogerweise also Gott, wie er als die höchste Güte nicht Bosheit aufnehmen dürfe, so auch nicht als höchster Geist Körper annehmen könne, so entgegnet Thomas: Alles ist von Gottes Weisheit eingerichtet. Aus Güte brachte er die Creaturen hervor und aus Gerechtigkeit das Malum poenae zu seiner Verherrlichung. Da nun das Uebel der Schuld im Abfall von der göttlichen Weisheit und Güte besteht, so ziemte es Gott, nur die geschaffene Natur, nicht aber das malum culpae, die Bosheit aufzunehmen. Den 4. Einwand fertigt er kurz ab: Man kann ja behaupten, was über das Grosse hinausgehe, könne nicht im Kleinsten gefasst werden. Demnach dürfe Gott, dem die Sorge der ganzen Welt obliege, nicht im Körper eines kleinen schreienden Kindes enthalten sein. Dagegen sei die Stelle aus Augustin, dass Gott sich

ja nicht körperlich auf jenes Körperchen zusammengedrängt habe (dies also einfach sinnlich gedacht sei), vielmehr auch im Kleinen Gott durch seine geistige Macht überall hinwirke.

Hat nun Thomas erstens die Convenienz einer Menschwerdung überhaupt nachgewiesen, so wird die nächste Frage sein, ob sie denn nicht nothwendig war zur Wiederherstellung des menschlichen Geschlechtes. Ja und nein, je nachdem wir die Nothwendigkeit auffassen. Drückt diese eine Unumgänglichkeit, Absolutheit aus, wie z. B. die absolute Nothwendigkeit der Speise zur Erhaltung des Lebens, so darf eine solche nicht auf Gott angewendet werden, da er nach seiner Allmacht die Befreiung auf jede beliebige Weise vornehmen konnte; soll sie aber nur eine Förderung bezeichnen, ein Mittel, durch welches man schneller und passender zum Ziele kommt (wie z. B. mit einem Pferde auf einer Reise), dann allerdings mag man die Nothwendigkeit der Menschwerdung behaupten. Und zwar hebt Thomas an dieser necessitas convenientiae verschiedene Momente heraus, die er unter 2 Gesichtspunkte ordnet. Einmal ist eine solche Incarnation gleichsam eine

1) promotio hominis in bonum, denn durch sie wird:

a) der Glaube gemehrt, wenn Gott selbst Fleisch geworden zu uns spricht,
b) die Hoffnung auf ewige Seligkeit durch diesen Liebesbeweis neu gestärkt,
c) die Liebe neu angeregt, da ja auch Gottes Fleischwerdung ein Liebesakt war,
d) das rechtschaffene Handeln durch sein Beispiel gefestigt,
e) die Theilnahme der menschlichen Natur an der Göttlichkeit, was des Menschen Seligkeit und Lebensziel ist, allein verbürgt;

2) gleichsam eine remotio mali, denn

a) sie ist eine Belehrung für den Menschen, den Teufel, diesen auctor peccati, nicht zu verehren (nach Aug. de trin.).

b) eine Belehrung über die Würde der menschlichen Natur, dass wir sie nicht durch die Sünde schädigen sollen.

c) wird die Anmassung der Menschen aufgehoben

d) und ebenso ihr Stolz durch solche Erniedrigung des höchsten Gottes gedämpft,

e) erlangen wir Befreiung von der Knechtschaft der Sünde durch Christus den Gottmenschen, weil nämlich, da der Mensch die Erlösung nicht vollbringen konnte, Gott aber nicht durfte, beide zur Genugthuung in eine Person vereinigt sein mussten.

Der Bemerkung gegenüber, der Mensch könne sich selber genugthun, da Gott nichts über sein Vermögen fordern dürfe, also solle Gott, wie er dem Menschen das actum peccati zur Strafe anrechnete, so auch die gegentheilige That ad meritum anrechnen: ergeht sich Thomas in einer Digression über die 2 möglichen Arten Genugthuung zu leisten:

a) sie kann vollkommen sein, weil der Schuld gleichwerthig (condigna). Eine solche vermag aber der Mensch nicht zu leisten, einmal wegen der Verderbtheit der Natur und da das Verdienst einer einzelnen Person nicht den Schaden der ganzen Menschheit aufwiegen kann, und zum andern, weil die an Gott begangene Sünde unendlich ist gemäss seiner unendlichen Würde. Aus diesen Gründen war zu einer satisfactio condigna eine unendliche satisfactorische Kraft wie die des Gottmenschen nothwendig. Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior quanto major est ille, in quem delinquitur (S. III Q. I Art. 2). Darnach ist die Sündenschuld bei Thomas als unendliche bezeichnet, wegen der Person, gegen die sie begangen wurde. Und doch kommt nachher Thomas dazu, Christi Werk als satisfactio superabundans hinzustellen (S. III Q. 48 Art. 2).

b) sie kann unvollkommen sein, indem sie Gott als genügend annimmt (acceptatio) und zufrieden damit ist, obschon sie nicht condigna ist (Duns Scotus). — Auch ein anderer Einwand, dass es für Gott, den wir doch vor allem ob seiner Erhabenheit verehren, unpassend ist, uns ähnlich

zu werden, verliert seine Kraft bei der Erwägung, dass, wenn doch der Grund der Verehrung von der Erkenntnis abhängig ist, diese um so grösser werden muss als unsere Kenntnis von ihm durch seine Annäherung in der Incarnation gesteigert ist.

Als 2. Resultat haben wir nun neben der Betrachtung der Menschwerdung als einer aus Gottes Wesensbeschaffenheit, der bonitas, abzuleitenden schicklichen Manifestation, die Position gewonnen, dass sie nur unter dem Gesichtspunkte einer necessitas convenientiae angesehen werden dürfe, von einer unbedingten Nothwendigkeit aber, auf welche Anselm in seiner Deduction hinauszielte, keine Rede sein könne. Doch ist auch die necessitas convenientiae nur bei vorausgesetzter Sündhaftigkeit der Menschheit vorhanden; die nächstliegende Frage wird also die sein, wie sich denn die ganze Sache verhalten möchte, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Da betrachtet denn nun Thomas zuerst alle Ansichten, welche die Menschwerdung als eine absolut nothwendige hinstellen. α) Diese kann geltend gemacht werden unter Voraussetzung des Satzes Manente causa manet effectus. Nun ist nach Aug. de trin. ausser der Sündenvergebung noch vieles andere in der Incarnation mitzubefassen (siehe oben), also war diese nöthig u. s. w. β) Soll sich die göttliche Allmacht durch eine gewisse unendliche Wirkung manifestiren, kann aber die Creatur wegen ihrer begrenzten Wesenheit nicht als solche angesehen werden, sondern einzig nur die Fleischwerdung, durch welche unendlich Verschiedenes verbunden wird, so scheint die Menschwerdung auf alle Fälle nothwendig gewesen zu sein. γ) Der Mensch ist nach der Sünde der Gnade nicht fähiger geworden als er von Natur war. War nun der Mensch nach der Sünde gratiae unionis capax, so brauchte er nicht erst zu sündigen um dieser Gnade theilhaftig zu werden, denn Gott würde ihm ein solch hohes Gut, dessen er fähig war, nicht entrissen haben.

δ) Auch die Ewigkeit der Prädestination lässt sich dafür anführen. Denn in Röm. 1, 4 heisst es von Christus: „qui praedestinatus est filius Dei in virtute" und darnach, um seine Bestimmung zu erfüllen, musste der Gott-Sohn auch ohne

Sünden der Menschen Fleisch annehmen. Endlich ε) ist das Geheimnis der Incarnation schon dem ersten Menschen offenbart worden, wie aus Gen. 2, 23 erhellt, welche Stelle der Apostel Eph. 5, 32 auf das magnum sacramentum in Christo et in ecclesia bezieht. Es konnte nun aber der Mensch seinen Fall nicht voraus wissen, sowenig als die Engel, und es folgt daraus, dass Gott Fleisch geworden wäre auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Glaubt nun Thomas damit alle Gründe vorgebracht zu haben, welche für eine unbedingt nothwendige Menschwerdung Gottes zeugen, so bringt er nun als Gegenbeweis erst seine loci probantes aus der hl. Schrift, so das Lukaswort 19, 10: Venit filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat. und die Stelle aus 1. Tim. 1, 15: Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret und citirt endlich Augustins berühmtes Wort: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinae causa. In der abschliessenden Ansicht hingegen vermittelt Thomas. Von einer zwingenden Nothwendigkeit darf auch hier nicht geredet werden. Freilich, wenn die hl. Schrift, durch welche uns allein all das bekannt wird, was supra omne debitum creaturae geht, die Menschwerdung nun einmal an die Sünde des ersten Menschen knüpft, so wendet man sich passend der Ansicht zu, welche die Fleischwerdung als remedium peccati auffasst, obgleich andererseits die Macht Gottes nicht auf dieses hin beschränkt und begrenzt ist; potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari, (III. I. 3) woraus wir also auch hier wieder diese im Unsichern lassende, vermittelnde Stellung des Thomas ersehen können. Mit Rücksicht auf die biblische Lehre über den Zusammenhang der Menschwerdung mit der Sünde erhalten nun auch die angeführten Einwände, welche die Absolutheit der Incarnation fordern, ein anderes Gesicht. Die „vielen andern Gründe“, welche nach α) bei der Menschwerdung mitbefasst sind, und welche wir unter den Rubriken der promotio in bonum et remotio peccati angeführt haben, erhalten ihren Sinn nur in Beziehung auf die Sünde. Ohne Sünde wäre der Mensch vom göttlichen Lichte durchleuchtet gewesen (perfusus lumine divinae sapientiae), aber weil der

Mensch durch seinen Abfall materiell geworden, so nahm Gott Fleisch an, um per corporalia das Heil zu bringen.

Zu β) ist zu bemerken, dass die unendliche Macht schon durch die Hervorbringung der Dinge aus nichts erwiesen wird. Es genügt zur Vollendung, dass die Creatur natürlicherweise zu Gott und ihrem Endziel hingeführt wird; eine Einigung mit Gott in persona geht über die Grenze der Vollkommenheit. γ) Es giebt eine zweifache capacitas im Menschen. Die eine secundum ordinem potentiae naturalis, die andere secundum ordinem divinae potentiae, wozu diese capacitas gratiae unionis gehört. Denn Gott braucht der natürlichen Fähigkeit des Menschen durchaus nicht vollständig Genüge zu thun, sonst könnte er ja nichts anderes mit der Creatur machen als was er eben gethan, was dem thomistischen Gottesbegriff der Machtvollkommenheit widerstreitet (S. I Q. 105 Art. 6 ordini secundarum causarum ipse non est subjectus), vielmehr kann die menschliche Natur gerade nach der Sünde noch zu viel Grösserem geführt werdem, nach der Röm.-Stelle 5, 20; Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia, ein Argument freilich, das sehr die Willkür in Gott hineinzusetzen scheint. Bei der früheren Betrachtung schon, dass, obgleich die menschliche Natur an sich fähig sei mit Gott eins zu werden, doch daraus nicht zu schliessen sei, dass Gott wirklich Mensch hätte werden müssen, weil die Menschwerdung nichts Nothwendiges ist, hatten wir Gelegenheit, diese Willkür im thomistischen Gottesbegriff zu beobachten. „Nicht weniger willkürlich kommt es aber heraus, dass Gott die menschliche Natur nach der Sünde um so höher heben wollte; das geschehene Böse nur zufällige Veranlassung war, dass Gott um so besseres hervorbringen konnte. So kommt der Gottesbegriff auf absolute Willkür hinaus, und nicht auf die absolute Güte, zu deren Wesen es an sich gehört, sich auf absolute Weise (durch die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen) zu offenbaren.“ (Baur, Trin. S. 793.)

Am Schlusse dieser 3 Hauptfragen, (S. III Q. 1 Art. 1—3) ist nicht zu verkennen, dass Thomas in diesen am meisten speculativen Untersuchungen zwischen schrankenloser Subjectivität und Willkür und dem objectiven

Standpunkt der necessitas schwankt und in seinen Responsionen, die doch die Endentscheidungen geben sollen, meist in einer auf Spaltung der Begriffe beruhenden vermittelnden Stellung beharrt.

Den nächsten Artikel der Quaestion setzen wir nun beispielshalber im Auszuge her. Er handelt von dem engern Zweck der Menschwerdung, Art. 5 und 6 sodann geben formelle Bestimmungen über die Convenienz des Zeitpunktes derselben.

Art. IV. Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum, quam in remedium originalis peccati. Je schwerer eine Sünde ist, umsomehr widerstreitet sie dem Heile der Menschen, um dessen willen Gott Fleisch geworden. Nun ist die Thatsünde schwerer als die Erbsünde (nach einem Satze Augustins), weshalb Gott eher zur Tilgung der Thatsünde Fleisch wurde.

2. Praeterea. Der Originalsünde gebürt poena damni, nicht poena sensus. Aber Christus kam, am Kreuze die poena sensus zu leiden, nicht die poena damni, da er im vollen Genusse der göttlichen fruitio und visio blieb. Also wollte er die Actualsünde tilgen.

3. Praeterea. Der treue Diener muss die allgemeinen Wohlthaten Christi gleichsam als ihm persönlich geltend ansehen, wie denn steht Gal. 2, 20: Dilexit me et tradidit semet ipsum pro me. Nun sind die Thatsünden propria peccata nostra, und deshalb ist er gekommen, diese zu tilgen, denn die Erbsünde gehört ja allen an. Sed contra est: Joh. 1, 29 Ecce agnus Dei, qui tollit peccatum mundi, wobei nach der Auslegung des Beda: peccatum mundi = peccatum originale, quod est commune mundi.

Respondeo dicendum. Christus kam, um alle Sünden zu tilgen, und zwar um so mehr, je grösser sie sind. Nun kann man 2 Grössen unterscheiden: einmal die intensive (sicut est major albedo quae est intensior) und darnach ist die Actualsünde das Grössere, weil sie freiwillig geschehen ist

und zum zweiten die extensive (major albedo, quae est in majori superficie) wonach die Erbsünde das Grössere ist, weil sie durch das ganze menschliche Geschlecht geht. Und diese Sünde wollte Christus tilgen, weil das Gut eines Volkes köstlicher sei als dasjenige eines Einzigen nach dem Ausspruche „des Philosophen“ (Aristoteles) in s. Ethik.

Ad primum ergo dicendum, dass jener Einwand hervorgeht aus der Betrachtung der intensiven Grösse der Sünde.

Ad secundum dicendum, dass die Erbsünde bei der zukünftigen Vergeltung allerdings keine poena sensus fordert. Die sinnlichen Leiden, welche wir in diesem Leben ertragen, die poenalitates, gehen aber aus der Erbsünde hervor. Deshalb musste Christus, um für die Erbsünde vollständig genugzuthun, diese sinnlichen Leiden in sich selbst vernichten.

Ad tertium dicendum: dass daraus, dass Einer die Wohlthaten Christi als ihm persönlich angethan betrachten muss, noch nicht folgt, dass sie nicht auch Andern angethan seien. Deshalb ist nicht ausgeschlossen, dass er gekommen sei, mehr um die Sünde der ganzen Natur zu vernichten als die Sünde einer einzelnen Person.

Am Schlusse der Quaestion III Art. 5 und 6 erörtert Thomas noch die Convenienz des Zeitpunktes der Incarnation. Die Menschwerdung auf den Anfang der Welt zu setzen, wo noch gar keine Sünde existirte, ist natürlich nicht möglich. Aber auch die Verlegung auf die Zeit nach der ersten Sünde war nicht angemessen. Denn einmal sollte der Mensch, aus dessen Stolze die Sünde hervorgegangen, in rechter Erkenntnis seiner Schwäche voll und ganz gedemüthigt den Befreier erharren. Zweitens wäre dieser Zeitpunkt auch nicht passend gewesen wegen der dem Menschen zubedachten promotio in bonum. Er sollte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreiten, wie auch im 1. Corintherbriefe 15, 46 die Rede ist von einem Fortgange des homo terraneus zum homo coelestis. Zum Dritten wäre mit diesem Zeitpunkt die Würde des fleischgewordenen Wortes zu wenig berücksichtigt worden. Vielmehr sollte einem so grossen Richter eine grosse Reihe von Herolden vorangehen. Viertens endlich wäre zu befürchten gewesen, dass, wenn die Incarnation am

Anfange der Welt geschehen, dann die Glaubenswärme bis zum Ende der Welt allzusehr erkaltet wäre.

Umgekehrt durfte sie aber auch nicht bis zum Ende der Welt verschoben werden. Es erfolgt dies einmal aus der Union der göttlichen und menschlichen Natur. Wie nämlich im einen Falle das Vollkommene der Zeit nach dem Unvollkommenen vorangeht (wenn es causa perfectionis efficiens ist), im andern das Unvollkommene, wenn nämlich das Vollkommene aus ihm wird, dem Vollkommenen, so ist beides vereinigt bei der Incarnation. Weil die menschliche Natur in derselben zur höchsten Vollendung geführt wurde, durfte sie nicht am Anfange der Welt geschehen und weil das fleischgewordene Wort causa efficiens der menschlichen Vollendung war, so durfte die Incarnation auch nicht bis zum Ende der Welt verschoben werden. Zum zweiten wäre das Ende der Welt als Zeitpunkt zu spät angesetzt, weil in der langen Zeit wohl die notitia dei, reverentia, morum honestas etc. ganz geschwunden wäre. Denn Abraham und Moses ward es schon in die Hand gegeben, Sitte und Erkenntnis zu festigen, aus Mitleiden gab dann Gott seinen eigenen Sohn hin, um die Menschen aus ihrem Verderben zu retten.

B.

An die Spitze der Untersuchung über den Modus der Menschwerdung setzt Thomas den Satz: Unio non est facta in natura, nach der Bestimmung des Chalcedonense. (S. III Q. II Art. 1.)

Natura (= nascitura von nascere) significat essentiam vel quod quid est, sive quidditatem speciei, die differentia specifica eines Dinges. Nach dieser Definition kann nun die Incarnation nicht in natura geschehen; denn es wird etwas aus 2 oder 3 Bestandtheilen auf 3fache Weise gebildet. 1) Uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus. Das wäre nur möglich durch compositio, oder ordo, oder figura. Aber diese Begriffe sind nicht formae substantiales, sondern accidentiales. Die Unio incarnationis darf aber nicht per accidens geschehen. Auch würde so die Einigung nicht simpliciter geschehen, weil in Wirklichkeit doch ein Vieles

bliebe. Sie wäre dann auch nicht Natur, sondern Kunst. 2) Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis; sicut ex elementis fit mixtum. Da nun aber die göttliche Natur immutabilis, incorruptibilis und ingenerabilis ist, so kann weder sie selbst in eine andere, noch eine andere in sie übergehen. Es ist also keine commixtio der göttlichen und menschlichen Natur möglich, was auch schon durch ihre unendliche Verschiedenheit bedingt ist. 3) Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis sed imperfectis. Nun sind aber beide Naturen vollkommen, die göttliche und menschliche. Dieselben können deshalb nicht ein Drittes bilden, α) nicht per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, denn die göttliche Natur ist unkörperlich. β) Auch nicht per modum formae et materiae, weil der göttliche Logos nicht formbildend ist. γ) Wäre Christus bei einer Vermischung beider Naturen weder menschliche noch göttliche Natur mehr.

Da also alle diese 3 Arten einer Einigung der göttlichen und menschlichen Natur unmöglich sind, eine 4. Art aber nicht existirt, so ist die Einigung des Wortes Gottes nicht in natura geschehen (S. III Q. II Art. 1).

Wenn nicht in natura, so muss die Einigung in persona geschehen sein. Denn zwischen persona und natura besteht ein Unterschied. Die natura ist nach der oben gegebenen Definition die essentia speciei, d. h. das unterscheidende Wesen eines Dinges, dagegen gehören die accidentia und principia individuantia nicht zur Natur, sondern zum Suppositum. So ist z. B. der Mensch das Suppositum seiner Menschheit. Letztere also seine essentia speciei = natura. In Gott existirt ein Unterschied zwischen natura und suppositum, nicht secundum rem, sondern blos nach unserer Auffassungsweise, quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam, eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Das vom Suppositum Gesagte gilt nun auch von der Person in der vernünftigen Creatur, weil die Person nichts anderes ist, als die individua substantia rationalis creaturae. Darum kann, was in einer Person ist, sive pertineat ad naturam ejus sive non, nur in der

Person mit ihr eins werden. Quia ergo verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in verbi persona, non in natura (S. III Q. II Art. 2). Wenn also das persönliche Princip der Unio nur die Person des Wortes sein kann, so kann sich dasselbe blos mit einer menschlichen Natur, nicht mit einer menschlichen Person verbinden. Wie können nun aber menschliche Natur und Person getrennt werden? Die menschliche Natur ist ja auch etwas für sich vollkommenes. Thomas entgegnet, dass der Logos keine Persönlichkeit vernichtet, sondern die menschliche Natur erst durch die assumptio zur Persönlichkeit macht. Die Einheit des Menschen mit Gott ist überhaupt nichts Reales in Gott, sondern blos ein Verhältnis. Unio de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei. Haec unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, in humana autem natura quae creatura quaedam est, realiter est. Dadurch nähert sich Thomas sehr dem Nestorianismus (S. III Q. II Art. 7).

Wenn aber behauptet wird, dass zwar in Christus eine Person sei, dagegen 2 Hypostasen alia hypostasis dei et alia hominis und dass, wenn die Unio in der Person geschehen, sie doch nicht in der Hypostase geschehen sei, so beruft sich Thomas vor allem auf den Damascener (de fide orth. III, 3): in Domino Christo Jesu duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim. Er beweist diese kirchliche Ansicht durch folgende Gründe: 1) Die Person fügt über die Hypostasis hinaus blos die bestimmte, nämlich vernünftige Natur hinzu und deshalb ist es das Gleiche, ob man der menschlichen Natur in Christus eigene Hypostasis und eigene Person zuschreibe (denn es ist ja in einer vernünftigen Natur die Hypostasis schon im Begriffe der Person enthalten). 2) Wenn in der Person irgend eine Bedingung der Unio enthalten wäre, welche über die Hypostasis hinausginge, so würde diese Unio blos mit Rücksicht auf eine gewisse Würde erfolgt sein. Denn diese Bedingung könnte nichts anderes sein als eine proprietas ad dignitatem pertinens (S. III Q. II Art. 3). Es ergiebt sich

ferner, dass die Einigung zwischen Gottheit und Menschheit nicht Wesenseinigung (in natura) sein kann. Sie kann aber auch nicht blos accidentelle Einigung sein (S. III Q. II Art. 6) und es ist also ein Mittleres zu finden. Dies ist die Einigung der Hypostasis. Eine innigere Vereinigung der beiden Naturen ist nicht möglich (S. III Q. II Art. 9). Sie ist das Werk der göttlichen Gnade (S. III Q. II Art. 10).

Es ist also klar gestellt, wie die göttliche Natur die menschliche annahm. Es entsteht nun die weitere Frage, ob Gott überhaupt Mensch werden konnte, da er doch dreieinig ist. Da sagt nun Thomas: Die Gottheit ist dreipersönliche Subsistenz, aber persönliche Wesenheit. In letzterer Beziehung kann man von einer Menschwerdung Gottes reden. Princip der Annahme der Menschheit sind alle 3 Personen, Terminus derselben aber nur Eine von ihnen. Das Princip der Annahme ist nämlich die virtus divina, welche allen 3 Personen eignet. Terminus (Ziel) aber ist die Person, als hypostatischer Träger der Natur nur Eine, auf die dann die divina virtus ihre Wirksamkeit terminirt (S. III Q. III Art. 5).

In ihrer unbegrenzten göttlichen Macht hätte jede der göttlichen Personen eine oder mehrere menschliche Naturen annehmen können. Denn potentia divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum, quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam ..... Non enim increatum a creato comprehendi potest (S. III Q. III Art. 7). Es könnte auch eine einzige anypostatische Menschennatur von einer oder mehreren göttlichen Personen angenommen werden (S. III Q. III Art. 6). Doch war es magis conveniens, dass die Person des Sohnes die menschliche Natur annehme. Aus 3 Gründen: 1) Wie das Wort des Künstlers, d. h. sein conceptus die similitudo exemplaris, d. h. Vorbild dessen ist, was vom Künstler geschaffen wird, so ist das Verbum dei (quod est aeternus conceptus ejus) die similitudo exemplaris der ganzen Schöpfung. Die Creaturen nun sind durch Theilnahme an dieser similitudo in ihrer eigenthümlichen species geschaffen, aber blos mobiliter. Deshalb muss durch die

Unio des Wortes mit der Schöpfung, die nicht participata, sondern personalis ist, die Creatur wieder hergestellt werden ad aeternam et immobilem perfectionem. Denn auch der Künstler stellt nach der ursprünglichen Idee sein Kunstwerk wieder her, wenn es beschädigt ist. Weil ferner das Wort Gottes die Quelle aller Weisheit, ja sogar der Begriff derselben ist, so war es zur gänzlichen Vollkommenheit des Menschen, welche eben in der Weisheit besteht, passend, dass der Logos Mensch wurde.

2) Erben kann nur der Sohn. Die Unio hat aber den Zweck, uns der himmlischen Erbschaft teilhaftig zu machen, folglich muss dieselbe durch den natürlichen Sohn Gottes geschehen.

3) Der Mensch war durch falsche Begierde nach Erkenntnis gefallen. Darum passte es, dass die Wiederherstellung durch die vollkommene Weisheit und Erkenntnis, nämlich durch den Logos geschah (S. III Q. III Art. 8).

Christus ist wirklicher und individueller Mensch geworden (S. III Q. V Art. 1—2) und zwar aus Adams Geschlecht, um dasselbe erlösen zu können. Der Leib war aus irdischem Stoff gebildet, sonst wäre Christus nicht leidensfähig und nur ein doketisches Phantom gewesen. Zu einem wirklich menschlichem Leib gehört auch eine menschliche Seele (S. III Q. V Art. 3). Die Seele musste intellectuell sein (S. III Q. V Art. 4), d. h. es musste zur anima noch die mens kommen, als Unterscheidung der menschlichen von der thierischen Seele. Die Intellectualität der Menschennatur war die Bedingung ihrer Vereinigung mit dem Logos. Da der Wesensunterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Natur durch die unio hypostatica nicht aufgehoben ist, so ist die menschliche Seele erst göttlich durch Theilnahme an der Gottheit, also durch Gnade (S. III Q. VII Art. 1). Diese gratia unionis hat zur Folge die grösstmöglichste Gnadenmittheilung Gottes in Christus, worauf dieselbe sich auf uns ergiessen kann. Denn dazu empfing die Seele Christi die Gnade, damit er sie uns mittheile (S. III Q. VII Art. 9). Letzteres geschieht durch die gratia capitis = gratia personalis, auch gratia habitualis genannt, weil auf das Wirken abzweckend, während

die gratia unionis sich auf das menschliche Sein in der Person Christi bezieht (S. III Q. VII Art. 13).

Diese gratia habitualis wohnte in ihrer ganzen unbegrenzten Fülle in Christus (S. III Q. VII Art. 9). Sie war keiner Steigerung fähig (S. III Q. VII A. 12). Lukas 2, 52 ist gemeint von der Aeusserung der gratia in der That, nicht von einer wirklichen Zunahme. Darum kann auch jegliche Gnade von Christus ausgehen. Infolge dieses Gnadenbesitzes ist Christus das Haupt der Kirche, diese sein mystischer Leib (S. III Q. VIII Art. 1). Nicht nur geistig, sondern auch leiblich nehmen die einzelnen Glieder derselben an ihm Theil, weil schon in diesem Leben das körperliche Sein mit dem geistigen in Zusammenhang steht und die einstige geistige Verklärung auch auf den Leib zurückströmen wird (S. III Q. VIII Art. 2). Christus ist Haupt nicht nur aller Menschen, die allerdings nicht in gleicher Weise mit ihm vereinigt sind, sondern auch der Engel (S. III Q. VIII Art. 3 und 4).

Was die Communicatio idiomatum anbetrifft, so mögen hier in der Kürze folgende Ausführungen des Thomas einen Platz finden. Christus ist Einer und Eins (Unus et Unum) zugleich. Es besteht in ihm allerdings eine Zweiheit der Naturen. Aber die menschliche Natur kann nicht in abstracto von ihm ausgesagt werden, sondern nur in concreto, d. h. nur in Rücksicht auf das Suppositum, auf den Träger, welchen die menschliche Natur angenommen hat. Numerus .... dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas et ideo si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur, quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo. .... Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, sequitur, quod dicamus, quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam quod est unum neutraliter (S. III Q. XVII Art. 1).

Es kann daher auch jede der beiden Naturen von der andern ausgesagt werden. Sive dicatur (Christus) homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Es kann in concreto jede der beiden Naturen vertauscht werden,

dagegen nicht in abstracto. Was aber der Einen der beiden Naturen allein zukommt, kann nicht von der andern ausgesagt werden, ausser in dem, was beiden gemeinschaftlich ist. Ea quae sunt propria unius (sc. naturae) non possunt vere de alio praedicari, nisi de eo, quod est idem illi (S. III Q. XVI Art. 4 u. 5).

Es wird weiter erörtert: Utrum haec consideratio sit vera: Deus est homo und dann Utrum haec sit vera: Homo est Deus und diese Bezeichnung auf Grund des gemeinsamen Suppositum der beiden Naturen erlaubt (S. III Q. XVI Art. 1 u. 2). In dem Ausdrucke Deus factus est homo (S. III Q. XVI Art. 6) will das fieri nicht eine Veränderung Gottes, sondern blos eine Veränderung der angenommenen menschlichen Natur bezeichnen. Eine Beziehung bewirkt keine Veränderung (Homo fit dexter absque sui mutatione per motum illius, qui fit ei sinister. S. III Q. XVI Art. 6). Also hat Gott durch die Beziehung zur menschlichen Natur keine Veränderung erlitten. Dagegen kann man aber nicht sagen, Homo factus est Deus, weil dabei vorausgesetzt wäre, dass der Mensch vor Gott existirt hätte. Man könnte es höchstens in dem Sinne sagen: Factum est ut homo sit Deus. Ein reales Werden ist nicht möglich (Q. 16 A. 7).

Es ergiebt sich aus alledem, dass gar keine wirkliche Einheit Gottes und der Menschen stattfindet, sondern dass Gott in sich selbst beharrt, die menschliche Natur aber gar keine solche ist, weil ihr die Persönlichkeit fehlt.

C.

Das Werk Christi.

Thomas teilt die gesammte Offenbarungs- und Heilsthätigkeit Christi in 4 grosse Abteilungen ein (S. III Q. 27 Art. 1):

I. De ingressu Christi in mundum {
- de conceptione Christi
- de ejus nativitate
- de ejus circumcisione
- de ejus baptismo.

II. De progressu vitae ipsius in hoc mundo { de modo conversationis / de tentatione / de doctrina / de miraculis.

III. De exitu ipsius ab hoc mundo { de passione ejus / de morte / de sepultura / de descensu ad inferos.

IV. De exaltatione ipsius post hanc vitam { de ejus resurrectione / de ejus ascensione / de ejus sessione ad dexteram patris / de judiciaria potestate ipsius.

Wir wenden uns demjenigen Abschnitte zu (S. III Quaestio 46—49), welcher die Versöhnungslehre im eigentlichen Sinne behandelt:

De passione Christi.

Zuerst begegnen wir der Frage nach der Nothwendigkeit des Leidens Christi zur Erlösung des menschlichen Geschlechtes. Wir sahen schon an der Spitze unserer Darstellung die thomistische Position, dass vom Standpunkte Gottes aus noch andere Wege der Erlösung möglich waren, für das Bedürfnis der Menschheit dagegen keiner schicklicher gewesen sei als die Menschwerdung. Eine ähnliche Stellung erfahren wir auch hier, dass nämlich der Begriff der Nothwendigkeit im absoluten Sinne ausgeschlossen bleiben müsse. Philosophus docet (d. i. Aristoteles): necessarium multipliciter dicitur. 1. Die Nothwendigkeit, durch welche ein anderes Verhalten wegen der eigenen Naturbeschaffenheit unmöglich gemacht wird, bleibt Christi Leiden fern. 2. Auch die necessitas ex aliquo exteriori, wenn ein gewöhnlicher äusserer Zwang darunter befasst wird (necessitas coactionis) findet auf Christus keine Anwendung, wohl aber 3) wenn darunter ein Endzweck gedacht wird, der sich nicht anders erfüllen lässt als durch das Leiden, dann fällt das Leiden unter den Begriff der Nothwendigkeit. Der Endzweck lässt sich nach 3

Seiten bestimmen: a) er geht auf unsere Erlösung, Joh. 3, 14 f.; b) besteht in Christi eigener Verherrlichung, Luk. 24, 26; c) ist gesetzt durch die Vorausbestimmung Gottes im A. T., Luk. 22, 22 etc. — Ein Hauptargument, das sich auf Ps. 25, 10: Universae viae Domini misericordia et veritas stützt, scheint zwar zu beweisen, dass sein Leiden in jedem Fall unnöthig war. Denn darnach müsste doch die misericordia divina die Sünden umsonst vergeben, die justitia umgekehrt den Menschen ewige Verdammnis leiden lassen. Dagegen lässt sich aber doch geltend machen, dass die menschliche Befreiung durch das Leiden Christi der misericordia sowohl, wie der justitia dei wohl entspricht: der Gerechtigkeit dadurch, dass Christus durch sein Leiden für die Sünde des menschlichen Geschlechtes genug gethan hat, und so der Mensch per justitiam Christi erlöst wurde. Der misericordia aber, weil Gott, da doch ein Mensch für sich nicht Genugthuung leisten konnte, für die unendliche Sünde seinen Sohn selbst hingab, der diese Aufgabe zu erledigen vermochte, nach Röm. 3, 24. Und dies ist für Gott ein Zeugnis weit grösserer und reichlicherer misericordia, als wenn er die Sünden einfach ohne Genugthuung hingelassen hätte. — Beruft man sich aber mit Hinweis auf den Satz des Dionys (de div. nom.): Angelica natura est excellentior quam humana darauf, dass Christus für die Wiederherstellung der Engelsnaturen, die doch wohl höher standen, nicht gelitten habe, er dies also um der menschlichen Natur willen noch viel weniger zu thun brauchte, so ist daran zu erinnern, dass die Vorstellung einer solchen Wiederherstellung der Engel, wie wir schon bei Anselm gesehen, sich auch bei Thomas nicht findet (S. I, Q. 63 u. 64). Der Engel sündigte wie der Mensch dadurch, dass er Gott gleich zu sein begehrte (peccavit .... appetendo esse ut Deus). Während aber der letztere durch Mangel an Einsicht in diesen Fehler fiel und aus Verblendung ein Scheingut sich erwählte, kann von solcher Entschuldigung bei den Engeln nicht die Rede sein, vielmehr ging trotz ihrer tieferen Einsicht die Sünde aus hochmüthigem Streben und Unordnung des Willens hervor und durch diesen ihren Fall wird auch ihr Schicksal für ewig besiegelt.

Aus dem oben gewonnenen Resultat über die Auffassung des Begriffes der Nothwendigkeit im Leiden Jesu geht nun auch gleich die Antwort auf die Frage hervor: Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis humanae quam per passionem Christi (46, 2). Möglich im absoluten Sinne (simpliciter et absolute) musste es ja freilich Gott sein, die Menschen auch auf andere Weise zu befreien nach Luk. 1, 37: non est impossibile apud deum omne verbum, aber ex aliqua suppositione war es doch unmöglich: Quia enim impossibile est, dei praescientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari, supposita praescientia et praeordinatione dei de passione Christi. Darnach war es eben nicht zugleich möglich, dass Christus nicht leiden oder der Mensch anders als durch sein Leiden erlöst werden sollte. Nur unter Voraussetzung des ganzen Erlösungsplanes in Gott darf man davon reden, dass ein anderer Modus der Erlösung als unmöglich betrachtet werden muss. Will man aber einwenden, dass nach Joh. 12, 24, wo sich Jesus nach Augustins Deutung selbst als das granum cadens in terram bezeichnet, der Tod Christi zur Erlösung unumgänglich erscheint, so ist eben zu erinnern, dass jenes Wort von Herrn supposita praescientia et praeordinatione dei gesprochen wurde. Aehnlich Matth. 26, 42. — Endlich ist auch das scheinbar gewichtigste Argument, justitia dei exigebat, ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem satisfaciente nicht haltbar, denn auch die justitia selbst hängt wieder von der voluntas dei ab und es hätte gar nicht gegen Gottes Gerechtigkeit gestritten, wenn er die Menschen hätte anders befreien wollen. Denn jener Richter kann freilich die Schuld nicht sine poena erlassen, der die an einem Andern begangene Schuld zu ahnden hat, aber Gott ist ja selbst der Höchste und wenn er die gegen ihn begangene Sünde verzeiht ohne Genugthuung, so handelt er nicht ungerecht, sondern mitleidig. So sagte ja auch David zu ihm: tibi soli peccavi, als ob er damit sprechen wollte: Potes sine injustitia mihi dimittere. — Muss also zugegeben werden, dass Gott die Erlösung der Menschen auch mit Vermeidung des Leidens Christi auf andere Weise

hätte bewerkstelligen können, so ist nun doch nachzuweisen, warum denn gerade dieser von Gott vorausbestimmte modus liberationis als der passendste und schicklichste erscheinen muss. Da ist denn zu sagen: quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Und von diesem Gesichtspunkte aus muss allerdings das Leiden Christi als der schicklichste modus erscheinen, denn

a) es erkannte der Mensch daraus Gottes grosse Liebe, Röm. 5, 8;
b) ist uns dadurch ein Beispiel von Gehorsam, Demuth Beharrlichkeit und Gerechtigkeit gegeben; Tugenden, welche auch für das menschliche Heil nothwendig sind;
c) Christus verdiente uns durch sein Leiden nicht nur Sündenbefreiung, sondern auch gratiam justificantem und gloriam beatitudinis;
d) ist uns eine Mahnung gegeben, uns vor weiterer Sünde zu hüten;
e) war es zur grösseren Würde des Menschen passend, dass wie er vom Teufel betrogen und besiegt wurde, so auch der Mensch es war, welcher den Teufel überwand. 1. Cor. 15, 57.

Und in Hinsicht auf all diese Convenienzen erscheint die Erlösung durch das Leiden Christi viel passender, als wenn sie nur durch den Willen Gottes allein bewerkstelligt worden wäre, wie wohl Einer einwenden könnte. Dieser Einwand geht von einem Analogieschlusse aus: Wie die Natur, diese Nachbildnerin des göttlichen Werkes im allgemeinen nicht ausführt per duo, was per unum geschehen kann, so soll es unnöthig sein, dass Gott, der doch sola voluntate das Werk ausführen konnte, dazu noch die passio Christi hinzufügte. Thomas bemerkt dazu, dass auch die Natur ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumat, sicut duos oculos ad videndum! Im weiteren könnte man da aber den Rechtsgrundsatz geltend machen, dass was Einer unrechterweise besitzt, demselben durch höhere Gewalt entrissen werden darf. Hatte nun aber ja der Teufel kein Recht

über den Menschen, den er nur durch Betrug getäuscht hatte, so hätte Christus den Teufel per solam potentiam berauben können (spoliare), ohne selbst dabei zu leiden. Giebt nun Thomas auch zu, dass der Teufel mit Unrecht den Menschen beschlichen habe, so behauptet er doch, dass dieser wegen seiner Sünden mit Recht unter dessen Herrschaft von Gott belassen worden ist und es deshalb ganz in Ordnung sei, dass der Mensch per justitiam von der Knechtschaft durch Christi genugthuendes Leiden befreit worden ist (S. III Q. 46 Art. 1—3).

Welch wichtige und breite Stellung die Allegorie in den Ausführungen des Thomas einnimmt, ersehen wir aus Art. 4: Utrum Christus pati debuerit in cruce. Dies wird bejaht aus folgenden Gründen:

a) weil diese Todesart sich sehr zur Genugthuung für die Sünde des Stammvaters schickte, welche ja einst dadurch erfolgte, dass Adam gegen den Befehl Gottes den Apfel von dem verbotenen Baume genommen hatte. Und so war es denn auch passend, dass Christus zur Genugthuung für diese Sünde sich selbst an einen Baum (lignum) anheften liess quasi restituens quod Adam sustulerat, nach dem Psalmworte 69, 5 quae non rapui, tunc exsolvebam.

b) weil deshalb Christus in excelso ligno et non sub tecto gelitten hat, damit auch die ganze Luftwelt gereinigt werde, wie auch die Erde durch das von der Seite herabträufelnde Blut gereinigt wurde. (Nach Chrysost.)

c) weil er dadurch, dass er in der Höhe gestorben, uns den Aufgang zum Himmel bereitet hat. Joh. 12, 32.

d) weil mit der Figur des Kreuzes die Erlösung der ganzen Welt angedeutet ist, wie Gregor von Nyssa ausführt, denn die 4 Arme des Kreuzes, die von einem Mittelpunkt aus sich erstrecken, bedeuten die überallhin ergossene Virtus und Providentia Christi. Und Chrysostomus meint, dass Christus mit ausgebreiteten Armen am Kreuze gestorben sei, um mit der einen Hand das jüdische Volk, mit der anderen die Heiden an sich zu ziehen.

e) weil durch diese Todesart die verschiedenen Tugenden bezeichnet werden. Die Breite des Kreuzes, jenes Querholz,

an dem die Hände ausgebreitet waren, bezieht sich auf die guten Werke, die Länge auf seine Langmuth, die Höhe auf die himmlische Erwartung der Gläubigen, die Tiefe auf die unergründliche Tiefe seiner Gnade. Endlich war das ganze lignum, an dem die Glieder des Dulders hingen, gleichsam die cathedra des lehrenden Meisters. (Nach Aug.)

f) weil diese Todesart sehr vielen Typen entspricht. Durch eine arca lignea wurde das Volk in der Sündfluth errettet, mit einer virga theilte Moses das Meer und wandelte bitteres Wasser in süsses. Und durch ähnliche Beispiele weiter wird man schliesslich ad lignum crucis geführt. (Nach Aug.)

Im weitern nun behandelt Thomas die Frage, wie weit die Leiden, die Christus erduldete, sein Seelenleben afficirt haben (S. III Q. 46 Art. 5—8). Christus hat nicht das volle Mass der Leiden erduldet. Es lässt sich zwar das menschliche Leiden unter doppeltem Gesichtspunkte betrachten:

1) in Bezug auf die Species und da ist nun klar, dass Christus nicht zugleich verbrannt und ertränkt werden konnte.

2) nach dem genus. Danach hat er allerdings alle Leiden ertragen. Von Seiten der Menschen hat er von Allen gelitten, von denen er überhaupt leiden konnte, von Heiden und Juden, Männern und Frauen, Fürsten und gemeinen Leuten. Er hat auch an Allem gelitten, an dem ein Mensch überhaupt je gelitten hat, an Ehre, Eigenthum, Seele, Körper; er litt auch an allen Gliedmassen, an Haupt, Händen und Füssen; er litt endlich an allen seinen Sinnen. Zwar hätte das kleinste Leiden Christi für die Aufhebung aller Sünden genügt, aber der Convenientia wegen duldete er doch alle genera derselben.

Aber nicht nur numerisch, sondern auch quantitativ ist das Leiden Christi das grösste aller Leiden. Denn sein Leiden war wirklicher Schmerz: a) dolor sensibilis (ex corporali nocivo), b) dolor interior = tristitia. Beiderlei Art von Schmerz war die grösstmöglichste aus 4 Gründen:

1) wegen der Ursache des Schmerzes. α) Ursache des äusseren Schmerzes. Der Kreuzestod ist die schmerzhafteste Todesart. β) Ursache des innern Schmerzes aa) Trauer über die Sünden der Menschen. bb) die Trauer

über den Fall der Juden, der Mörder und seiner Schüler. cc) Trauer über seinen Lebensverlust.

2) wegen der Empfindlichkeit des Leidenden. a) betreffend den Körper, weil derselbe sehr fein organisirt war. b) betreffend die Seele, weil sie sehr leicht die Ursachen des Schmerzes spürte.

3) wegen der Reinheit des Schmerzes. In Christus kann nicht wie bei andern die Vernunft die andern Seelenthätigkeiten beeinflussen, weil er jeder derselben ihr eigenthümliches Gebiet überlässt.

4) weil der Schmerz und das Leiden Christi freiwillig war, so nahm er ihn in Proportion zu seinem Zwecke an. — Die virtus moralis kann den körperlichen Schmerz nicht vermindern, weder direct, weil derselbe der körperlichen Natur folgt, noch indirect durch ein Zurückströmen der höheren Kräfte auf die niederen, weil Christus jede seiner Kräfte auf ihr eigenthümliches Gebiet beschränkt. Allerdings hat das Leiden in Christus die Vernunftregeln nicht überschreiten dürfen u. s. w.

Damit hängt zusammen die Frage Utrum Christus passus fuerit secundum totam animam. Die ganze Seele leidet, entweder wenn sie nach ihrer Essenz oder wenn sie nach allen ihren Potenzen leidet. Eine Potenz nun kann auf doppelte Weise leiden: 1) passione propria d. h. wenn sie von ihrem Objecte leidet (wie z. B. der Gesichtssinn von einem glänzenden Gegenstand). 2) passione subjecti, d. h. wenn sie von demjenigen leidet, auf das sie sich gründet, wie z. B. der Gesichtssinn leidet, wenn das Auge verletzt wird. Wenn wir nun a) den Begriff der „ganzen Seele“ hinsichtlich ihrer Essenz betrachten, so litt die ganze Seele Christi mit dem Körper, weil die ganze Essenz der Seele mit dem ganzen Körper und jedem seiner Theile verbunden ist. Wenn wir aber b) den Begriff hinsichtlich aller Potenzen der Seele fassen, dann litten alle Potenzen, d. h. die ganze Seele nach ihren niederen Kräften. Aber darin konnte die superior ratio animae nicht leiden nach ihrem Object, denn dieses war Gott, wohl aber nach ihrem Subject (ὑποκείμενον). Dieses Subject ist die essentia, in welcher alle

potentiae wurzeln. Nun litt aber diese essentia ganz, wie oben bewiesen, folglich in ihr auch alle potentiae. Diese Unterscheidung wird nun an den einzelnen Einwänden durchgeführt. Ganz passend wird weiter daran die Frage angeschlossen, ob denn trotz des heftigen Schmerzes Christi Seele im Leide der seligen Gottesanschauung genoss. Thomas unterscheidet a) die Seele nach ihrer essentia genoss ganz, da diese ja das subjectum der superior pars ist, welche genoss: b) aber nach ihren potentiae genoss sie weder direct, denn die fruitio kann nicht jedem Seelentheile zukommen, noch indirect, denn sie kann nicht von dem einen Theile auf den andern überströmen. Aber ebensowenig kann die inferior pars animae die superior pars an der fruitio verhindern, an welcher dann die ganze essentia der Seele als subjectum der superior pars theilnimmt.

Nebensächlicheres Interesse hat die Frage, ob Christus zu passender Zeit gelitten (Q. 46, 9). Da Christi Leiden eine exaltatio genannt wird, so sollte es mit dem höchsten Sonnenstand zusammentreffen, weil Christus bei Maleachi sol justitiae genannt wird. Dagegen ist er nach Marcus 15, 25 um die dritte Stunde (Morgens 9 Uhr) gekreuzigt. Ebenso sollte man erwarten, dass er im Sommersolstitium, nicht im Frühlingsäquinoctium gelitten hätte. Auch lässt sich nicht begreifen, wie derjenige so früh aus der Welt scheiden konnte, welcher doch das Licht der Welt genannt wird. Da wird nun die erste Frage dahin beantwortet, dass der Evangelist die Kreuzigung auf die 3. Stunde verlegt habe, um die Schuld derselben den Juden aufzuerlegen, welche um die Zeit ihr „Kreuzige ihn“ schrieen, während die eigentliche Kreuzigung erst um die 6. Stunde stattfand. Um die Zeit des Frühlingsäquinoctiums wurde die Welt geschaffen, um diese Zeit, wo das Licht mächtiger wird als die Finsternis, sollte sie auch neugeschaffen werden. Und was den dritten Einwand anbetrifft, so wollte Christus in der Jugend leiden a) um dadurch seine Liebe zu uns zu beweisen, b) damit keine Abnahme der Natur sich an ihm zeige, c) um dadurch die körperliche und geistige Qualität der Auferstehenden in sich vorzubilden. Den breitesten Raum nimmt aber die Untersuchung

ein, wie die Angabe des Johannes, dass Christus am 14. Nisan und die des Matthäus, dass er am 15. gestorben, zu vereinigen seien. Thomas hilft sich folgendermaassen: Johannes versteht unter ante diem Paschae den 14., weil am 15. der festlichste Tag war. Den gleichen Tag nennt Matthäus primam diem azymorum, weil schon am Abend desselben das Fest begann. Also rechnet Johannes nach natürlicher, Matth. nach festlicher Zeit.

Aehnlich frägt Thomas (Q. 46 Art. 10) nach der Convenienz des Ortes. Auf den Einwand hin, dass es passender geschehen wäre, wenn Christus an dem Orte, wo er empfangen worden — in Nazareth, oder wo er geboren wurde — in Bethlehem, auch gelitten hätte, vertheidigt Thomas Jerusalem. Zion war der für die Opfer auserkorene Ort, sodann auch — weil die virtus passionis über die ganze Erde zu ergiessen war — als umbilicus terrae (Ps. 74, 12) am besten geeignet. Auch gehörte es zu Christi Demuth, dass er sich nicht weigerte, an so berühmtem Orte die Schmach zu erdulden. Sollte aber Einer meinen, dass Christus, wie einst die alttestamentlichen Opferthiere, auch hätte im Tempel sterben müssen, damit ja auch die veritas der figura entspreche, so lässt sich umgekehrt die Convenienz des Todes extra portam nach 3 Gesichtspunkten hin vertheidigen. Denn gerade am grossen Versöhnungstage (Lev. 16) wurden vitulus et hircus ausserhalb des Lagers verbrannt (vergl. Hebr. 13, 11), so dass also sehr wohl veritas und figura, typus übereinstimmen. Zum Zweiten gab er uns dadurch ein Beispiel exeundi a mundana conversatione, weshalb der obigen Hebr.-Stelle beigefügt wird: exeamus igitur ad eum extra castra improperium ejus portantes. Zum dritten endlich, damit nicht etwa, wie Chrysostomus anführt, die Juden das heilsame Opfer für sich behielten, da es doch für die ganze Welt gegeben war u. s. w.

Von noch geringerem Interesse ist die spitzfindige Frage, ob denn Christus mit Räubern gekreuzigt werden durfte. Thomas unterscheidet 1) die böse Absicht der Juden, indem diese ihn zwischen 2 Räuber in der Absicht kreuzigen liessen, dass er ihrer Schande recht theilhaftig

werden sollte. Aber diese Absicht wurde glänzend zu nichte gemacht, und

2) die Anordnung Gottes. Gott wollte dadurch, dass er Christus in die Mitte der beiden Räuber setzte, einen sich Bekehrenden zur Rechten und einen Verstockten zur Linken Christi Stellung als Welterlöser und Weltrichter und das verschiedene Verhalten der Menschen gegen ihn zum Voraus andeuten. Er wollte mit den Ungerechten sein, um durch seinen Tod die Ungerechtigkeit zu vernichten, sein Leiden war aber ein specifisch anderes als das Ihrige.

Wichtiger ist die Frage (Q. 46, 12), ob Christi Leiden seiner Gottheit zuzuschreiben sei. Es ist ja seine Gottheit Ursache unseres Heiles. Folglich musste das Leiden seine Gottheit berühren. Da lässt sich leicht die Vermittlung finden. Thomas lässt die Einigung der menschlichen und göttlichen Natur in persona et hypostasi et supposito geschehen, so dass die Person und Hypostasis der menschlichen und göttlichen Natur die gleiche ist, jedoch ohne den Unterschied der Naturen aufzuheben (darüber in Abtheilung II). So kann er nun das Leiden dem Suppositum der göttlichen Natur zuschreiben, nicht ratione divinae, sondern ratione humanae naturae, d. h. dem gemeinschaftlichen Suppositum nach der Seite der angenommenen natura humana passibilis. Es war also der Gottmensch welcher litt, verletzt und verwundet wurde aber nur seine menschliche Natur.

So weit die Quaestio XLVI. In den folgenden dreien (Q. XLVII—XLIX) werden noch A. Ursache und B. Wirkung des Todes Christi betrachtet (de causa efficiente passionis et de fructu passionis).

A. Zuerst ist zu sehen, von wem denn eigentlich Christus getödtet worden ist, was seine nächste Todesursache gewesen. Da möchten einige, die auf alle Weise jede Nothwendigkeit von dem Gottmenschen ferne halten wollen, behaupten, dass er sogar von sich selbst aus den Tod fand und berufen sich für ihre Meinung auf das Zeugnis Joh. 10, 18: Nemo tollit animam meam a me etc., ferner auf die Thatsache, dass Gekreuzigte sonst langsam bei allmählich schwindenden Kräften sterben, wogegen bei Christus die vox magna,

mit der er den Geist aufgab, auf freie Verfügung über das Leben schliessen lasse. Diesen Einwänden gegenüber macht Thomas einmal die Lukasstelle (18, 33): postquam flagellaverint occident eum geltend und argumentirt im weitern also: Es sei nicht zu übersehen, dass die causa alicujus effectus von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet werden könne. Nach der directen Ursache haben sicherlich die Mörder den Herrn getödtet, indirecter Weise aber könne man allerdings, weil der Herr seine Feinde an ihrem Vorhaben, obwohl es in seiner Macht und Gewalt war, nicht gehindert hat, auch sagen, dass Christus selbst Ursache seines Leidens und Sterbens gewesen sei. Und zwar nahm er seinen Tod aus Gehorsam gegen den Willen des Vaters auf sich. Es erhellt dies aus Phil. 2, 8 factus est oboediens patri usque ad mortem, dann auch aus weiteren Zeugnissen. So wird durch Jesu Hingabe, durch den Gehorsam des zweiten Adam der Ungehorsam des ersten Menschen getilgt und aufgehoben; ferner ist ja nach altem Prophetenwort williger Gehorsam das angenehmste Opfer für Gott und endlich musste, wie ein jeder Krieger, so auch Jesus als Streiter Gottes erst gehorchen lernen, um sich zum Siege durchzuringen. So hat denn Gott der Vater selbst seinen Sohn dem Tode übergeben. Das Gefühl sträubt sich gegen eine solche Annahme. Und doch hat es Gott so gefügt nach seinem auf die Befreiung der Menschen gerichteten ewigen Willen. Jes. 53, 10. Er hat seinem Sohne die Liebesgesinnung, für uns leiden zu wollen, ins Herz gegossen und ihn ohne Schutz den Feinden überlassen. Dass dabei Christus voluntarie ex oboedientia patris gelitten habe, soll dennoch seine Geltung behalten.

Wie immer stellt nun Thomas auch hier in bunter Weise neben wichtige Fragen Betrachtungen von ganz untergeordnetem Interesse. So heisst es Utrum fuerit conveniens Christum pati a gentibus? In wunderbarer Weise sollte in dem Leiden Jesu dessen Heilswirkung vorgebildet sein. Wie nämlich das Evangelium von den Juden zu den Heiden übergegangen ist, so sollte auch Christi Leiden bei den Juden beginnen und erst durch die Hände der Römer ein Ende nehmen. — Inwieweit die Mörder den Herrn erkannt haben, ist nicht sicher

zu entscheiden. Das Volk hatte ihn theils aus Unwissenheit, theils durch Betrug seiner Führer nicht erkannt, wohl aber die Obersten des Volkes, deren ignorantia eine affectata ist. Durch Christi Worte und Zeichen hätten sie das mysterium divinitatis erkennen sollen und ist daher ihre ignorantia unentschuldbar.

B. Die letzte Hauptfrage de fructu sive de effectu passionis Christi theilt sich nun noch in die beiden Unterfragen 1) de modo efficiendi und 2) de ipso effectu, welche sich auf die beiden Quaestionen 48 und 49 vertheilen.

1) Anselm liess in seiner Theorie unser Heil per modum satisfactionis bewirken, Thomas nimmt diesen modus zwar auch auf, fügt ihm aber als gleichwerthig die Bewirkung unserer Seligkeit per modum meriti, sacrificii et redemptionis bei.

a) Das Meritum Christi wird folgender Weise abgeleitet. Christo ist die Gnade nicht gleichsam als einer einzigen Person, sondern als Haupt der Kirche verliehen (wie wir schon in der zweiten Abtheilung sahen), damit sie von ihm auf die Glieder überströme. Und so beziehen sich auch die Werke Christi auf ihn selbst wie auf seine Glieder. Ist es nun aber ohne Weiteres einleuchtend, dass, wer immer in der Gnade steht und aus Gerechtigkeit leidet, daraus sich selbst Heil verdient (nach Matth. 5, 10), so folgt auch, dass Christus durch sein Leiden sich das Heil verdient hat, das sich dann natürlich sowohl auf ihn selbst als auf alle seine Glieder bezieht.

b) In der Behandlung des modus satisfactionis macht Thomas Anselm gegenüber insofern einen neuen Schritt, als bei Anselm (wenigstens nach dem einen Gedankengang) die Genugthuung die Sünde eben tilgt, bei Thomas hingegen von einem wirklichen meritum superabundans die Rede ist. Hier heisst es nämlich: Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque, vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis, und zwar aus drei Gründen: 1) wegen der Grösse der Liebe, mit der er gelitten, 2) wegen der Würde seines Lebens, das er zur Ge-

nugthuung einsetzte, 3) aus der Allgemeinheit des Leidens und der Stärke des Schmerzes, den er auf sich genommen. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis.

3) wirkte das Leiden Christi per modum sacrificii. Denn sacrificium im eigentlichen Sinne heisst das, was als Gott Schuldiges zu seiner Ehre dargebracht wird, um ihn zu besänftigen, Christus aber gab sich selbst im Leiden für uns hin. Der Umstand, dass er freiwillig das Leiden auf sich nahm, war Gott ausserordentlich angenehm, da es ja aus grösster Liebe hervorgegangen war. Und so war das Leiden Christi ein wahres sacrificium.

4) es wirkte auch per modum redemptionis. Der Mensch war durch die Sünde auf doppelte Weise gebunden: a) durch die Knechtschaft der Sünde, denn wer Sünde gethan, ist der Sünde Knecht und von wem jemand besiegt ist, dessen Knecht ist er. Also ist der Mensch der Knecht des Teufels. b) in Bezug auf die Strafanklage reatus poenae, durch die der Mensch gebunden ist gemäss der Gerechtigkeit Gottes. Denn eine servitus ist es, wenn einer nicht thun kann, was er will. — Aus diesen beiden Formen der Knechtschaft hat das Leiden Christi befreit. Es ist dasselbe also gleichsam ein Lösegeld (pretium). Christus hat aber genuggethan, deshalb wird das Leiden Christi unsere Erlösung genannt.

2) die letzte Quaestion 49 handelt in sechs Artikeln de ipso effectu passionis Christi.

Erstens sind wir durch das Leiden Christi von der Sünde befreit worden. Auf dreierlei Art ist dasselbe Ursache der Sündenvergebung: a) per modum provocantis ad caritatem, nach Röm. 5, 8. Durch die Liebe aber erlangen wir Verzeihung der Sünden nach Luk. 7, 47. b) per modum redemptionis. Denn er, der gleichsam unser Haupt ist, hat durch sein Leiden, das er aus Liebe und Gehorsam auf sich nahm, uns, seine Glieder, von den Sünden befreit durch das Lösegeld seines Leidens. Denn die ganze Kirche ist als mystischer Körper Christi gleichsam eine Person mit ihrem Haupte Christus (Vergl. II. Abt.). c) per modum efficientiae, insofern das Fleisch, in welchem Christus litt, Werk-

zeug der Gottheit ist, weshalb seine Leiden und Thaten in göttlicher Kraft zur Vertreibung der Sünde wirken. — Diese Ursache unserer Befreiung hat er uns zubereitet für die Zukunft wie der Arzt die Medizin. Die Art ihrer Aneignung geschieht durch Taufe und Poenitenz und die anderen Sakramente, welche ihre Kraft aus dem Leiden Christi haben. In erster Linie geschieht die Aneignung der Frucht des Leidens Christi durch die fides. Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic nobis passio Christi applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum.

Zum Zweiten sind wir von der Macht des Teufels befreit. Auf dreifache Art hat der Teufel vor dem Leiden Christi eine Macht auf die Menschen ausgeübt. 1) In Hinsicht auf den Menschen, der durch seine Sünde verdiente, dass er in die Macht des Teufels geriet. 2) In der Hinsicht auf Gott, den der Mensch durch die Sünde beleidigt und der ihn um seiner Gerechtigkeit willen der Macht des Teufels überlassen hatte. 3) In Hinsicht auf den Teufel selbst, der durch seinen nichtswürdigen Willen den Menschen von Erreichung des Heils abhielt. Dem entspricht nun eine dreifache Erlösung:

1) ist das Leiden Christi Ursache der Sündenvergebung,
2) hat es uns mit Gott versöhnt,
3) hat der Teufel an demselben sein Recht verwirkt, indem er den Sündlosen antastete.

Was dieses Recht des Teufels anbetrifft, so beruht die Ausübung desselben nur auf einer Erlaubnis Gottes. Allerdings übt der Teufel dieses Recht noch jetzt etwa aus und wird es auch in Zukunft noch ausüben, aber es ist doch ein Heilmittel dagegen im Leiden Christi, das nur angewandt werden muss.

Zum dritten sind wir durch das Leiden Christi von der poena peccati befreit, und zwar auf doppelte Weise:

1) direct, insofern das Leiden Christi genügende und

mehr als genügende Genugthuung für die Sünden des ganzen Menschengeschlechts gethan hat.

2) indirect, insofern das Leiden Christi Ursache der Vergebung der Sünden ist, auf welche die Strafanklage basirt. Auf die ewig Verdammten bezieht sich allerdings dieser Erfolg nicht, da er ja durch Glaube, Liebe und die Sacramente des Glaubens angeeignet werden muss, diese drei Bedingungen aber in der Hölle nicht erfüllt sind. Um die Frucht dieses Leidens Christi zu erlangen, müssen wir ihm in der Taufe auf sacramentalische Weise nachgebildet werden. Römer 6, 4. Deshalb wird den Getauften keine poena satisfactoria auferlegt, denn sie sind vollständig befreit durch die satisfactio Christi. Weil aber Christus nur einmal für uns gestorben ist (1. Pet. 3, 18), darum kann der Mensch nicht zum zweiten Mal durch die Taufe Christi Tod gleichgebildet werden. Deshalb müssen Diejenigen, welche nach der Taufe sündigen, dem leidenden Christus nachgebildet werden per aliquid poenalitatis vel passionis quam in se ipsis sustineant, quae tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato cooperante satisfactione Christi. Der Tod als Strafe der Sünde ist trotz der Aufhebung der Sündenstrafe doch nicht aufgehoben, weil wir auch hierin Christus gleichgebildet werden müssen, dass wir zuerst in unserer Seele den Geist der Kindschaft empfangen, aber noch einen sterblichen leidensfähigen Körper haben, bis wir auch den Leiden und dem Tode Christi nachgebildet zur unsterblichen Ehre gelangen.

Zum vierten sind wir durch das Leiden Christi mit Gott versöhnt, und zwar auf doppelte Art und Weise:

1) insofern es die Sünde beseitigte, durch welche die Menschen zu Feinden Gottes geworden.

2) insofern es ein Gott sehr wohlgefälliges Opfer ist, durch das er Gott versöhnte über alle Beleidigung des Menschengeschlechtes.

Zum fünften ist uns auch die Himmelsthür geöffnet. Zweierlei versperrte uns den Eintritt ins Himmelreich: 1) die Erbsünde, vergl. Gen. 3, 24, 2) die Specialsünde jeder Person. Beide Hindernisse sind jetzt hinweggeräumt. Vor dem Leiden Christi war der Eintritt ins Himmelreich nicht

möglich, denn wenn einer auch für sich selbst Gerechtigkeit übte, so konnte er doch die Erbsünde nicht aufheben. Und wenn von Elias erzählt wird, dass er in den Himmel gerafft wurde, so hat man dabei blos an den coelum aereum, nicht aber an den coelum empyreum zu denken, welch letzterer der Sitz der Heiligen ist. Dort wartete er mit Henoch bis zur Ankunft des Antichrist (die Eintheilung der Himmel in P. I Q. 68 Art. 4 resp.).

Wenn es aber heisst, dass Christus bei der Taufe die Himmel offen gesehen habe, so war das blos ein Symbol dafür, dass der Himmel denen offen steht, die getauft sind durch die Taufe Christi, welche ihre Kraftwirkung aus dem Leiden hat. In den eigentlichen Besitz des Himmelreichs sind wir erst eingeführt worden durch seine Himmelfahrt, aber dieser Besitz war verdient durch sein Leiden.

Zum sechsten hat Christus durch sein Leiden eine Erhöhung verdient. Das Verdienst fordert eine gewisse Gleichheit des Rechtes. Wenn nun einer sich etwas zuschreibt, was ihm nicht gebührt, so muss ihm auch genommen werden, was ihm gebührte, zur Bestrafung seines ungerechten Willens. So auch, wenn einer sich etwas entzieht, was er haben sollte, verdient er, dass ihm noch mehr gegeben werde zum Preise seines gerechten Willens. Christus hat sich nun vierfach erniedrigt, nämlich:

1) er hat Leiden und Tod unschuldig ertragen, 2) ist sein Körper im Grab und seine Seele in der Hölle gewesen, 3) hat er Schande und Schmach ertragen, 4) ist er der menschlichen Obrigkeit übergeben worden. Dem entspricht nun eine vierfache Erhöhung:

1) die ruhmvolle Auferstehung, 2) die Himmelfahrt, 3) der Sitz zur Rechten des Vaters und die Offenbarung seiner Herrlichkeit, 4) die weltrichterliche Gewalt.

Wir schliessen unsere Darstellung der thomistischen Versöhnungslehre mit der Quaestio XXII ab, in der vom hohenpriesterlichen Amt des Erlösers die Rede ist. Schon im Alten Testament war die Versöhnung Zweck des priesterlichen Amtes (officium mediatorium) und da auch Christus Mittler

ist, so fragen wir, in welcher Art und Weise der Erlöser sein munus sacerdotale ausübte.

Art. I. Ob es sich schickte, dass Christus Priester war? Da der Priester Mittler zwischen Gott und dem Volke ist und Gott Bitten und Sühnopfer darzubringen hat, so entspricht Christus vollkommen dem hohenpriesterlichen Amte. Diese hohepriesterliche Gewalt ging noch über diejenige der Engel hinaus, denn es heisst, dass die Engel ihm dienten. Und zwar war diese Gewalt nicht nur in seiner Gottheit, sondern auch in seiner Menschheit begründet, weil er die Fülle von Gnade und Ruhm hatte. Ferner wurde er aus dem priesterlosen Stamm Juda geboren, um zu zeigen, dass sein Priesteramt ein vom alttestamentlichen verschiedenes sei. Und während priesterliches und gesetzgeberisches Amt im alten Bunde auf Moses und Aaron vertheilt waren, umfasst Christus beides in einer Person, wie er überhaupt die vereinzelten Vorzüge anderer Menschen in sich zusammenfasst. Daran reiht sich Art. II die Frage, ob Christus zugleich Priester und Opfer sein konnte? Das Geschäft des Priesters ist es ja, das Opfer zu tödten. Christus hätte also sich selbst tödten müssen; dieses Opfer wäre zugleich ein Menschenopfer gewesen, wie es das Gesetz verbietet und Christi von Anfang an geweihtes Leben musste nicht erst noch Gott geweiht werden. Es ist vor allem festzustellen, dass nach Augustin das sichtbare Opfer das Sacrament, d. h. das heilige Zeichen eines unsichtbaren Opfers ist. Ein unsichtbares Opfer aber ist es, wenn der Mensch seinen Geist Gott darbringt. Also ist alles, was Gott zu diesem Zweck dargebracht wird, nämlich dass der Geist des Menschen zu Gott hingeführt werde, ein Opfer. Nun bedarf der Mensch eines Opfers zu dreierlei: 1) Zur Erlassung der Sünden (das gewöhnliche Opfer), 2) um den Menschen im Gnadenstande zu bewahren (Friedensopfer), 3) zur vollständigen Einigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Alle drei Stücke haben wir in Christus erlangt, denn er war uns sowohl hostia pro peccato (1) als auch hostia pacifica (2) und holocaustum (3). Selbst getödtet hat er sich nicht, sondern sich blos freiwillig dem Tode ausgesetzt. Ein heidnisches Menschenopfer war sein Tod blos

nach der Meinung derer, die ihn töteten, nicht nach seiner eigenen Absicht. Die Heiligkeit, die er von Anfang an hatte, verhinderte nicht die neue Art der Heiligung aus der faktischen Opferung.

Dieses Opfer nun hatte die Kraft der Sündentilgung (Art. III). Die Befleckung durch die Sünde wird aufgehoben durch die Gnade, welche uns zu Gott zurückführt, der reatus poenae durch die Genugthuung. Beides wird uns als Kraftwirkung Christi verliehen, die Gnade durch seine göttliche Macht, die Genugthuung durch sein Leiden, folglich hatte sein Opfer eine sündentilgende Kraft. Nur Gott vermag allerdings Sünde aufzuheben, aber Christus war ja Gott-Priester. Es können nun freilich noch heutzutage Sünden geschehen, aber das kommt blos daher, dass man am Opfer Christi nicht theilhaben will wie die Ungläubigen, oder weil man die Wirkungen desselben durch die Sünden von sich stösst. Für letzteren Fall ist das tägliche Messopfer bestimmt, welches blos eine commemoratio des Opfertodes Christi ist. Es erhebt sich nun die weitere Frage, ob die Wirkung des Opferamtes Christi sich nicht auch auf ihn selbst erstrecke (IV), wie aus seinem Bittgebet in Gethsemane und aus der Analogie des alttestamentlichen Opferamtes hervorzugehen scheint. Dem widerspricht aber ein Decret der ephesinischen Synode 431. Thomas begründet letzteres folgendermaassen: da der Priester Mittler zwischen Gott und Volk ist, so bedarf nur derjenige eines Priesters, der selbst nicht vor Gott treten darf, Christus also nicht. Ferner: wie die Sonne, der Quell alles Lichtes, nicht selbst erleuchtet wird, so bedarf auch Christus, der Quell alles Priesteramtes (das alte Priesteramt war ein Typus auf ihn, das neue wirkt blos durch ihn) selbst keines solchen. Für sich selbst hatte er höchstens nach der Leidensfähigkeit seines Fleisches Fürbitte nöthig. Ferner: weil die Wirklichkeit, veritas die figura immer übertreffen muss, so bedarf Christus, der Vollender des alttestamentlichen Priesteramtes, nicht der Wirkung eines Priesteramtes. — Utrum sacerdotium Christi permaneat in aeternum? Dies beantwortet Art. V. Die vollständige Gerechtigkeit der Heiligen und die Unerlösbarkeit aus

der Hölle, der blos einmalige Tod, der doch die hauptsächlichste Ausübung von Christi Opferamt ist, ferner der Umstand, dass Christus ja doch drei Tage im Grabe lag, während dieser Zeit also nicht Mensch war, während er doch das Opferamt nur nach seiner Menschheit inne hat — alle diese Gründe zwingen zu dem Schlusse, dass dieses Opferamt nicht ewige Dauer habe. Dagegen verweist Thomas auf Ps. 110, 4: Tu es sacerdos in aeternum. Weil der Zweck des Sacerdotiums ein ewiger war, darum wird es selbst ein ewiges genannt, also in Bezug auf die consummatio, nicht auf die oblatio sacrificii. Der consummatio aber bedürfen auch die Sancti noch, nämlich dass der Glanz Christi sie umleuchte und wenn der Tod Christi auch nur einmal erfolgen konnte, so bleibt doch seine Wirkung ewig. Und daraus ergiebt sich auch die Antwort auf den dritten Einwand. Ganz nebensächlicher Art ist die Untersuchung in art. VI, ob Christi Priesterthum nach der Ordnung Melchisedeks gewiesen sei (nach Ps. 110, 4: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedek). Die Frage wird bejaht. Denn wenn Abraham dem Melchisedek Zehnten bezahlen musste, so bezahlte gleichsam das ganze gesetzliche Priesterthum in lumbis Abrahami dem Melchisedek den Zehnten, d. h. dem Typus des grösseren Priesters: Christus. Insofern also war Christus Priester nach der Ordnung des Melchisedek.

Es ist auf den ersten Blick klar: wir haben es hier mit einer ganz andern dialektischen Art zu thun als bei Anselm. Dort hatten wir im Ganzen eine doch consequent und geradlinig ausgebildete Gedankenreihe, hier ein stets abbiegendes, vorsichtiges Vermitteln, ein stetiges Anknüpfen neuer dialektischer Fäden. Die Widersprüche und Inconsequenzen scheinen sich zu häufen und bei aller Exactheit und Sauberkeit der Untersuchung im Einzelnen geht doch der monumentale Eindruck des anselmischen Systems fast ganz verloren. Metaphysische, physische, ethische und juristische Gedanken und Beweise werden alle gleichwerthig

und ohne Scheidung gegen einander ins Feld geführt, wodurch oft eine Verwirrung entsteht, aus der man sich nur schwer herausfindet. Woher diese Erscheinung bei dem „grössten Systematiker“ der scholastischen Theologie? Sie erklärt sich natürlich vor allem aus dem Wesen der Scholastik, die ihren Zweck nicht in sich selbst trägt und deshalb auch ihren Stoff nicht aus einem innern Princip heraus construiren kann, und die bei Thomas in sehr viel ausgebildeterer Gestalt auftritt als bei Anselm. Aber der Grund liegt noch tiefer, nämlich in der eigenthümlichen Gestalt der thomistischen Gotteslehre. Wir haben schon mehrmals darauf hingewiesen, wie Thomas zu einem abstracteren und streng monotheistischen Gottesbegriff kam. Es ist hier vielleicht noch auf den Einfluss des Dionysius Arcopagita hinzuweisen. Wie soll nun aber dieser streng transcendente Gott mit der Welt in Verbindung treten? Das Bestreben der Scholastik ist darauf gerichtet, eine vernunftmässige Nothwendigkeit des Dogmas nachzuweisen. Wie kann nun aber in irgend einer Beziehung eine Nothwendigkeit von dem ausgesagt werden, der über alle Beziehungen, alle Nothwendigkeit erhaben ist? Die Scholastik geräth in einen zersetzenden Zwiespalt, indem sie zwischen zwei sich widersprechenden Forderungen vermitteln muss: Zwischen der Voraussetzung eines absolut transcendenten und allmächtigen Gottes und zwischen der Voraussetzung einer Begreiflichkeit und Vernunftgemässheit seiner Heilsrathschlüsse und Heilsthaten. Das bringt ein Schwanken und Schweben auch in die Behandlung unseres Dogmas hinein. Alles scheint sich chaotisch auflösen und dem Zufall anheimfallen zu wollen. Dieser Mangel lässt sich nun im Einzelnen nachweisen. Gott wird je nach Bedürfnis zur Welt hinuntergezogen oder in unendliche Ferne von derselben entrückt und dadurch nicht nur zur grossen Willkür gemacht, sondern beinahe aufgehoben, wenn auch nicht pantheistisch verflüchtigt, wie Delitzsch (der Gottesbegriff des Thomas S. 116) behauptet.

Eine Nothwendigkeit der Menschwerdung im Sinne eines Zwanges ist dadurch natürlich ausgeschlossen,

denn es heisst Q. 46, 1: in deum non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. Die Frage, ob Gott überhaupt etwas ausser sich selbst wolle, beantwortet Thomas in P. I Q. XIX art. II folgendermaassen: Jedes Naturding hat eine Neigung, seine eigene Vollkommenheit Andern mitzutheilen und ein ihm Aehnliches zu bilden, so weit das möglich ist. So auch der Wille, und namentlich der göttliche Wille, von dem durch eine gewisse Gleichbildung alle Vollkommenheit herstammt. So will derselbe also sowohl sich selbst, als auch Anderes; sich selbst als Zweck, Anderes zum Zwecke hin (se ut finem alia vero ut ad finem), indem die göttliche Güte noch Anderes an sich theilhaben lässt. Es ist das kein Heraustreten aus sich selbst, denn der Zweck des göttlichen Willens ist seine eigene Güte, liegt also in ihm selbst. So erkennt auch der göttliche Intellect dadurch, dass er Anderes erkennt, seine eigene Essenz. Es ist damit auch keine Spaltung des göttlichen Willens bewirkt, weil derselbe das Viele doch nur in Einem, nämlich in seiner bonitas will. Gott kann also aus sich heraustreten und doch auch wieder nicht. Es ist also schon die Frage nach der Möglichkeit der Menschwerdung bejaht, aber blos mit Rücksicht auf die unendliche Güte Gottes. Diese aber nur für sich betrachtet, würde ja die Nothwendigkeit der satisfactio, des reatus poenae u. s. w. ausschliessen. Es wird nun allerdings auch eine Nothwendigkeit der Menschwerdung aufgetrieben, die necessitas finis, die Nothwendigkeit, welche durch einen Zweck bestimmt ist: also Nothwendigkeit und doch wieder keine Nothwendigkeit. Entweder geschah die Incarnation zwecklos, was unmöglich ist, oder sie war nothwendig. Folglich hat es aber keinen rechten Sinn mehr von einer necessitas zu reden. Ein Spiel mit Worten. Gott hätte ja, unbeschadet seiner Gerechtigkeit, auch ohne Satisfaction die Sünde vergeben können, denn ein irdischer Richter muss allerdings strafen, nicht aber der höchste aller Richter.

Aehnlich ist die Beantwortung der Frage, ob Gott möglicherweise das menschliche Geschlecht auf andere Weise hätte erretten können als durch das Leiden Christi.

Sie wird bejaht und zugleich verneint; absolut gesprochen hätte Gott auf andere Weise den Menschen befreien können als durch das Leiden Christi, aber unmöglich war das unter der Voraussetzung der Praescientia und Praeordinatio Dei de passione Christi. Es wird nun weiter ausgeführt, dass keine andere Art der Befreiung des Menschengeschlechtes passender gewesen sei. Sollte da nicht der Schluss naheliegen, dass sie in Folge dessen nothwendig war? Da zieht sich aber Thomas jedesmal auf den Begriff der göttlichen omnipotentia zurück. Könnte man da nicht, Thomas' eigene dialektische Methode benutzend, den Begriff der omnipotentia Gottes dahin geltend machen, dass es für diesen überhaupt keine convenientia giebt? Man kann ja mit dem Begriffe der omnipotentia alle Erkenntniss Gottes unsicher machen. Ist das vielleicht eine blos exoterische Cautel, die das System eigentlich nicht durchbricht? Das werden wir später entscheiden können. — Zunächst folgt noch die Frage nach der Quantität und Qualität des Leidens Christi. Dasselbe soll in beiden Beziehungen vollständig sein. Doch raubte es Christus nicht die fruitio, d. h. die selige Anschauung Gottes. Kann man aber da nicht mit Baur fragen, ob damit nicht das Leiden zu einem blossen Scheinleiden werde? Jedenfalls hört unsere Psychologie da ganz auf.

Die ganze Zufälligkeit und Unsicherheit des Verfahrens wird am meisten spürbar bei der Untersuchung über die Wirkung des Leidens. Hier führt Thomas den Begriff der Superabundanz der Genugthuung ein (Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans fuit pro peccatis humani generis, secundum illud 1. Joh. 2, 2 ipse est propitiatio Q. 48 Art. 2). Das ist ein bei Thomas neu auftretender Gedanke. Die Freiwilligkeit des Leidens Christi ist bei Thomas nicht „blosse Bedingung der Aequivalenz der Genugthuung“ wie bei Anselm, sondern wie gesagt ein superabundans.

Wie ist das möglich? Das hängt offenbar zusammen mit dem Begriff der Sünde bei Thomas. Die Sünde hat nämlich zwei Seiten: sie ist einerseits Abwendung von einem unveränderlichen Gute, welches unendlich ist: in dieser

Beziehung ist deshalb die Sünde unendlich. Andererseits ist sie eine ungeordnete Zuwendung zu veränderlichem Gute: und in dieser Beziehung ist die Sünde endlich, sowohl weil das veränderliche Gut selbst endlich ist, als auch weil die Zuwendung selbst endlich ist, denn die Handlungen des Geschöpfes können nicht unendlich sein (P. II Q. 87 Art. 4).

Mit dieser Definition der Sünde ist aber die ganze Lehre von der Genugthuung problematisch geworden. Für die unendliche Sünde kann nur der Gottmensch Genugthuung leisten, für die endliche würde es jeder Mensch thun können. Thomas nimmt nun zwar die Unendlichkeit der Sünde an, betrachtet sie aber dennoch wieder unter dem Gesichtspunkte der Endlichkeit, da sie nicht Gottes Wesen berührt.

Dieser Begriff der satisfactio suberabundans hat aber auch, wie Baur mit Recht bemerkt, gar keinen Sinn bei der Voraussetzung, dass überhaupt kein Aequivalent zur Erlösung der Menschen nothwendig war. Nur auf dem Standpunkte der Nothwendigkeit der Erlösung, wie ihn Anselm einnimmt, hat es einen Sinn zu zeigen, dass das Aequivalent genüge oder noch mehr als genüge. Wenn aber Gott ohne Genugthuung und Aequivalent den Menschen erlösen kann, die Schuld also nicht als eine unendliche aufgefasst wird, dann hätte, wie gesagt, auch ein blosser Mensch Werkzeug der Erlösung sein können, zu welcher Behauptung Duns Scotus consequent fortschreitet. Das Leiden des Gottmenschen aber muss einen unendlichen Werth haben. Dieser unendliche Werth hat seinen Zweck in der Aufhebung einer unendlichen Schuld. Eine solche kann nur durch den Gottmenschen getilgt werden, begründet also eine Nothwendigkeit in Gott. Eine solche aber giebt Thomas ja nicht zu, daher das ganze Gebäude auf schwankendem Fundamente ruht.

Wir sehen also, dass der beständige Recurs auf die absolute Transcendenz und Allmacht Gottes dem System allerdings wesentlich, nicht blos exoterisch ist und dasselbe nicht blos äusserlich, sondern wesentlich durchbricht. Die wichtigsten Gesichtspunkte werden ganz nebenbei abgethan, oder mit wunderlichen und widersprechenden Ansichten ober-

flächlich unter die gleiche Rubrik gebracht, um dann etwa gelegentlich wieder an die Spitze gestellt zu werden.

Bald begegnen wir Ausführungen, nach denen die Versöhnung objectiv vollzogen ist, z. B. per modum redemptionis, bald wieder Stellen, nach denen das Leiden Christi erst den Anfang der Versöhnung bildet: per modum provocantis ad caritatem, per modum efficientiae.

Doch führt uns gerade dieser Punkt auf einen wesentlichen Fortschritt des Thomas über Anselm hinaus. Es liegt derselbe darin, dass das subjective Moment der Versöhnung mehr zu seinem Rechte kommt. Dazu dient vor allem der Begriff des meritum. Christus ist das Haupt der Kirche, diese sein mystischer Leib, die einzelnen Gläubigen die Glieder desselben. Dieser Gedanke kehrt einigemal wieder. Das Verdienst Christi gilt also zugleich für die ganze Kirche, die Genugthuung ist nicht mehr wie bei Anselm ein blos objectiv vollzogener Akt, dessen Wirkung auf die Menschen schwer zu erklären war, sondern sie ist eben in Christus unmittelbar für die Gesammtheit der Gläubigen vollzogen. — Bei Thomas gewinnt nun auch das Leben Christi eine grössere Bedeutung. Die Heilsaneignung erfolgt durch Gleichbildung Christi in der Taufe, seine Liebe ruft unsere Gegenliebe wach, welche dem Glauben die rechte Richtung giebt, so dass das Leiden Christi uns zugewendet wird non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum (49,1). Und so finden wir denn auch bei Thomas weitere Ausführungen über diese subjective Seite der Erlösung, wenigstens mehr als bei Anselm. In alle dem liegt der Keim einer Fortbildung des Dogmas. — Die Fortbildung musste allerdings die Inconsequenzen des thomistischen Systems ausscheiden; Thomas aber hat ihr darin ein Vorbild gegeben, dass er sich bestrebte, durch die Menschwerdung die Würde der Gottesidee nicht zu verletzen, das Heilswerk mehr auf die Erde hinunter zu ziehen und Christi Leben und Tod möglichst viel Beziehungen auf unser Heil abzugewinnen. Denn diese Vorzüge sind es, welche Thomas auch in der Geschichte dieses Dogmas seine sonstige Bedeutung sichern.

Mit diesen zwei Hauptvertretern der Scholastik ist so ziemlich erschöpft, was dieselbe auf dem Gebiete unseres Dogmas Grundlegendes geleistet hat. Die von Thomas möglichst verdeckten Consequenzen seines Systems hat Duns Scotus gezogen, indem er den thomistischen Gottesbegriff zur absoluten Willkür gestaltete. Dadurch ward die Scholastik principiell aufgehoben, deren Grundvoraussetzung die Vernunftnothwendigkeit des Dogmas ist. Es beginnt von nun an ein langsamer Zersetzungsprozess. Andere bedeutsame Richtungen in der Scholastik, Abälard besonders und die mystische Theologie (Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor etc.) haben keine besondere einflussreiche Stellung gewonnen. Abälards eigenthümliche Position ist wesentlich in dem Satze enthalten, dass durch die in Christi Leben, Beispiel und Tod offenbarte höchste Liebe unsere Gegenliebe erweckt. Die Erlösung ist also mehr eine subjective, ethische.

Bekanntlich baut sich das protestantische Dogma von der Versöhnungslehre auf die anselmisch-thomistische Lehre auf. Inwiefern es Fortbildung, Umbildung oder vielleicht Verbildung derselben war, das hier zu verfolgen, gehört nicht mehr in den Rahmen unserer Aufgabe. Jedenfalls veranschaulicht auch die Geschichte dieses Dogmas ein Stück der Geschichte des menschlichen Geistes und das Wehen dieses Geistes der Zeiten dürfen wir auch auf den oft recht fremdartigen Gebieten verspüren, auf die uns der Gang unserer Untersuchung führen musste. Wenn unsere Zeit zu dem Ernst, der Pietät und dem tiefen Vernunftinteresse der Scholastik dasjenige hinzubringt, was dieser fehlt, nämlich den rücksichtslosen Wahrheitsmuth, dann erst hat sie dieselbe wirklich überwunden.

Sancti Anselmi Cantuariensis opera, labore ac studio Gabrielis Gerberoni expurgata et aucta. Lutetiae Parisiorum 1721. Zur Vergleichung die Fritzsche'sche Ausgabe des C. D. H. Zürich 1886.

Summa totius theologiae S. Thomae Aquinatis. Neapoli 1846.

Hasse, Anselm v. Canterbury 2. Bde. Lpz. 1843 und 52.

Karl Werner, der heilige Thomas von Aquino. 3 Bde. Rgsb. 1859 ff.

Baur, Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838.

Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1. Bd. Geschichte der Lehre. Bonn 1870.

Kant's Lehre von der Kirche.

Von

Dr. Ernst Katzer,
Pastor Primarius zu Löbau i. S.

II, 5.

Kirche und Wissenschaft werden bis auf die neueste Zeit, namentlich von der römisch-katholischen Anschauungsweise aus, aber auch von protestantischer Seite nicht selten, als einander feindliche Mächte angesehen. Der katholische Gelehrte Speil erklärt: „Die Kirche ist nie der Wissenschaft entgegengetreten, so lange sie auf dem Grunde der Offenbarung fortarbeitete, die göttliche Wahrheit der Fassungskraft der Menschen nahe zu bringen suchte; aber sie musste ihr entgegen treten, sobald sie den Boden der Offenbarung verliess, oder gar sich gegen diese wendete .... Die Kirche hindert eben nur die Ausbreitung glaubens- oder sittengefährlicher Irrthümer .... Ihre und ihrer Diener Pflicht ist, die ungläubigen Richtungen der Wissenschaft nicht bloss negativ durch Verwerfungsdekrete, sondern auch positiv durch Förderung der auf den Principien des Glaubens beruhenden Wissenschaft zu bekämpfen".[1]) Professor Scheeben sagt in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik: „Ueber das Censurrecht der Kirche hat das Vaticanum folgendes bestimmt: Porro ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Quapropter omnes christiani fideles hujus modi opiniones,

---

1) Speil, Die Lehre der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik. 352. 354. 355.

quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitima" scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino .... Ecclesia ex potestate sibi a divino suo auctore commissa non solum jus, sed officium praesertim habet, non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint; et omni philosopho, qui ecclesiae filius esse velit, ac etiam philosophiae officium incumbit, nihil unquam dicere contra ea, quae ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos ecclesia monuerit" [1]). In von Hammerstein's „Staat und Kirche" aber heisst es: „Gesetzt, es taucht eine Lehre auf, deren Irrigkeit sich allerdings nicht sofort mit Bestimmtheit nachweisen lässt, die jedoch den dringendsten Verdacht erregt, sie widerstreite der christlichen Wahrheit. Eine sofortige definitive Verdammung derselben durch den heiligen Stuhl ist also einstweilen unmöglich; andererseits aber hat die Kirche kraft ihres Hirtenamts die Pflicht, wegen der Gefahr für Glauben und Sitten, welche in der neuen Lehre sich finden könnte, zu verbieten, dass sie von der Kanzel, dem Katheder oder in schriftstellerischen Werken veröffentlicht werde. Müssen die Prediger, Professoren und Schriftsteller hier Folge leisten? Ohne alle Frage, wenigstens falls sie durch die Taufe in den Unterthanenverband (sic!) der Kirche aufgenommen, unter ihr Hirtenamt gestellt werden .... Direct nämlich unterstehen der Kirche die religiösen Wahrheiten, indirect aber die weltlichen, die profanen Wissenschaften, soweit sie eben in die nöthige Beziehung zur Religion treten und dadurch einen gemischten Charakter erhalten .... Es gehört zum Amte des Hirten, die Heerde vor schädlicher Weide zu bewahren. Die Kirche hält sich also durchaus innerhalb des ihr eigenen Lehrberufs, wenn sie auf dem Vaticanischen Concil den Rationalismus, Pantheismus, Materialismus und Atheismus verdammt, oder wenn sie der Naturgeschichte nicht gestattet, das Menschen-

---

1) Dr. Jos. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I; 1, 254.

geschlecht von verschiedenen Stammeltern abzuleiten, da hiermit die geoffenbarte Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde fallen würde .... Auch die Staaten sind dem Lehramt der Kirche unterworfen, so gut wie die Einzelnen ....

Das gesammte Schulwesen des Staats, nicht bloss der Volksschulen, sondern auch seine Gymnasien, seine Universitäten, seine Cadettenhäuser u. s. w. unterstehen bis zu einem gewissen Grade der Kirche, und zwar direct in religiöser und sittlicher Beziehung, indirect in weltlicher Hinsicht, soweit eben die Beziehung auf Religion und Sittlichkeit in Frage kommt. .... Und weil die weltliche und religiöse Seite vielfach in enger Wechselbeziehung stehen, so beherrscht, soweit diese Wechselbeziehung reicht, nicht etwa der Staat die religiöse, sondern die Kirche die weltliche Seite der Erziehung, mag diese im Uebrigen sich in den Händen der Eltern oder des Staats befinden. Im Einzelnen also darf der Religionsunterricht nur im Auftrage der Kirche — missio canonica — ertheilt werden, welcher Art die Erziehungsanstalten sein mögen. Dies ist der Ausfluss des directen Rechts der Kirche. Indirect darf sie auf weltlichem Gebiete sich einmischen, um die Ausschliessung von Lehrern, Schulbüchern u. s. w. zu verlangen, welche dem Glauben oder den Sitten der Jugend gefährlich werden könnten. Das gilt von der Dorfschule bis hinauf zu den Universitäten" [1]).

Hierzu geben Index und Syllabus die deutlichste Erklärung, falls es solcher noch bedarf. Nach den Grundsätzen der römisch-katholischen Kirche kann es nur eine vollständig von ihr beherrschte Wissenschaft geben.[2]) Dass damit die Wissenschaft zu sein überhaupt aufhören würde, ist klar.

Dem Katholicismus nicht unähnlich denkt und strebt in dieser Frage der Afterprotestantismus des Neulutherthums.

---

1) L. von Hammerstein, Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechts aus, 130. 131. 132. 133. —

2) Vergl. hierzu noch Hase, Protestantische Polemik (3. Aufl.), 527 ff. — Simar, Lehrbuch der Dogmatik, 632. — Pilgram, Physiologie der Kirche, 360 ff. — Perrone, Compendium der kathol. Dogmatik. — Tanner, Ueber das kathol. Traditionsprincip und das protestant. Schriftprincip, 295 ff. —

Er verlangt „Predigerseminare, welche der Kirche kirchlichen Einfluss auf die Vorbildung ihrer Geistlichen sichern, Ersatz der juristischen Spitze der kirchlichen Behörden durch Geistliche, und hirtenamtliche Reformirung des Kirchenregiments überhaupt“ [1]), und eifert gegen die „Professorenkirche der Gegenwart“ [2]).

Dass dergleichen Auffassungen auch innerhalb des Protestantismus Platz zu finden vermögen, hat seinen letzten Grund jedenfalls in den von Luther allerdings mit etlichen Schwankungen ausgesprochenen Meinungen über die Geltung der Vernunft in Glaubenssachen.[3]) Dieselben stehen mit seiner

---

1) Protestant. Kirchenzeitung (1886), 472. —

2) Protestant. Kirchenzeitung (1889), 538. —

3) Lommatzsch, Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus, 626: „Gewiss hat er (Luther) sich von der schlechten Philosophie seiner Zeit zurückgestossen gefühlt; ihr aber stellte er nicht eine bessere Philosophie, sondern die Theologie und die Lehre der H. Schrift gegenüber, so dass er die Unterstützung der Religion durch die theoretische Vernunft und eine unabhängige Weltweisheit fast in dem Maasse ablehnte, als er die Hülfe der praktischen Vernunft und des Staats herbeizog. Das aber ist nicht bloss für die Stellung der Gebildeten zur lutherischen Kirche, sondern auch für das Verhältniss der letzteren zum Staate, dem sich im 18. Jahrhundert eine der Theologie ebenbürtige neue Philosophie darbot, von eingreifenden Folgen geworden; und zwar nicht nur so, dass die Kirche durch staatliche Begünstigung philosophischer Systeme und Denkungsart beeinträchtigt wurde, sondern auch so, dass sich daraus Conflicte entwickelten, die der lutherischen Kirchlichkeit auf theoretischem Gebiete das Geltendmachen einer gewissen selbständigen äusseren Stellung an die Hand gaben, an die sie auf praktischem niemals gedacht hatte. Denn allerdings hatte sie sich ursprünglich nur unter der Bedingung oder Voraussetzung unter das praktische Joch des Staats begeben, dass dieser ihre Dogmen gleichsam zur Staatslehre erhob. Auf welche Weise sich nun aber unser Reformator zu der modernen Philosophie, so wie sich dieselbe thatsächlich gestaltet hat, verhalten haben würde, können wir schwerlich aus seinen hier unter ganz anderen Verhältnissen gebildeten Anschauungen mit hinreichender Deutlichkeit entnehmen. Doch wie zwischen seinen Ansichten und den der neueren Philosophie, namentlich zwischen ihm und Kant die auffallendsten Beziehungen vorhanden sind: so enthält überhaupt seine als ein Ganzes angeschaute Lehre Wahrheitskeime, welche nicht in der orthodoxen, dem Idealismus abgewandten Kirchenlehre, sondern erst in der deutschen Philosophie oder in der wissenschaftlichen Darstellungstheologie eines Schleiermacher lebendig und

dualistischen Auffassung überhaupt in engem Zusammenhange und werden von einer geistlosen oder bequemen Theologie einseitig verstanden und tendenziös ausgebeutet. Nach des Reformators Ansicht ist die Vernunft in irdischen Dingen vollkommen urtheilsfähig und berechtigt, hat auch in ihrem natürlichen Zustande eine Beziehung auf Höheres, aber für die Wahrheiten des Glaubens ist sie blind. Will sie in diese sich einmischen, so muss sie sich Bezeichnungen gefallen lassen, wie „Frau Hulda, die kluge Vernunft“, „Wettermacherin“, und noch schlimmere![1]) Diesen Gegensatz lässt Luther gegenüber der Einheit des menschlichen Geisteslebens unversöhnt stehen. Aber, wenn man in Betracht zieht, dass er nicht Vernunft und Glauben einander entgegen stellt, sondern die natürliche und die von dem heiligen Geiste erleuchtete Vernunft[2]), so lässt sich unschwer der Ausgleich finden. Er meint: Wissenschaft und Glaube dürfen ihre Gebiete nur nicht vermengen. Feindselig sind sie einander niemals, so lange die reinliche Scheidung ihrer Competenzen aufrecht erhalten bleibt[3]). Anders, als von diesem Gesichtspunkte aus, ist die vorliegende Frage überhaupt nicht zu lösen.

Sollen Kirche und Wissenschaft in das gehörige Verhältniss zu einander gesetzt werden, dann ist auszugehen von dem Wesen beider und darnach ihre gegenseitige Stellung zu bestimmen. Dabei aber kann es sich nicht bloss handeln

von Einfluss auf die öffentliche Meinung geworden sind. Nennt doch Gustav Freytag unsern Reformator einen „Vorgänger Lessing's, des grossen Dichters, Geschichtsschreibers und Philosophen“ (Bilder aus der deutschen Vergangenheit); und hat doch selbst ein geistreicher Vertreter des jungen Lutherthums (Stahl) von dem Reformator gesagt: „Seine Heilslehre konnte schon gar nicht aus der Glaubenslehre allein, sondern nur zugleich aus spekulativer Lehre hervorgehen. In allem, was er darlegte, wahrem oder irrigem, z. B. seiner Schrift von der Willensfreiheit, ist philosophische Meisterschaft, und es würde nicht schwer sein, nachzuweisen, wie viele der tiefsten Gedanken Kant's und Schelling's schon von Luther dargelegt sind.“ —

1) Köstlin, Luther's Theologie I., 239. 386. 387. II., 12. 244. 245. 247. 286. 487. — I., 242. II., 116. 171. 226. 288. 292. —

2) Köstlin, a. a. O., I., 387. II., 63. 286. 289. 291. —

3) Köstlin, a. a. O., II., 290. 291. —

um Glaube und Wissen, sondern zugleich um die Bedeutung der Theologie als Wissenschaft gegenüber den andern Wissenschaften. Auch hierüber giebt Kant aufklärende Andeutungen, die wohl geeignet sind, den Streit zu schlichten. Die ausführlichsten Auseinandersetzungen nach dieser Richtung finden sich in seiner Abhandlung über den „Streit der Fakultäten“. Dort bespricht er das Verhältniss der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften und macht von vornherein einen Unterschied zwischen Wissenschaft und Fakultät, zwischen zunftfreien und zünftigen Gelehrten[1]).

Die „zünftigen“ machen zusammen eine Art von gelehrtem, gemeinem Wesen aus, Universität, die sich nach der Verschiedenheit der gelehrten Hauptfächer in kleinere Gesellschaften theilt, die Fakultäten. Die zunftfreien Gelehrten bilden „entweder gewisse freie Corporationen (Akademien, auch Societäten der Wissenschaften genannt)“, oder bleiben jeder für sich „ohne öffentliche Regel und Vorschrift, gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit“. Von diesen beiden Arten Gelehrter sind dann noch die „Literaten“ zu unterscheiden, „die Geschäftsleute und Werkkundigen der Gelehrsamkeit“, die dem praktischen Leben dienen als Beamte: Geistliche, Justizbeamte, Aerzte. Durch sie übt die Regierung ihren Einfluss auf das Volk. Daher unterstehen sie nicht nur der Censur der Fakultäten in Bezug auf den öffentlichen Gebrauch der Gelehrsamkeit, sondern auch dem Befehle der Regierung. Nach dem Grade des Einflusses aber, den die Regierung durch die Fakultäten ausübt, bemisst sie deren Werth. Demnach theilt sie dieselben in die drei oberen: die theologische, juristische und medicinische, und in die untere: die philosophische Fakultät. Die letztere hat zwar keine Befehle zu geben, aber auch keine zu empfangen. Sie ist die einzige freie Fakultät, welche die übrigen auf ihre Wahrheit zu prüfen hat, weil ohnedem die Wahrheit nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle, etwas für wahr zu halten (kein crede, sondern nur ein freies credo) annimmt. — Dieser philosophischen Fakultät

1) Streit der Fakultäten, 31. 32.

gegenüber haben die drei anderen Fakultäten ausserdem noch das Gemeinsame, dass sie auf Schrift gegründet sind, die theologische auf die Bibel, die juristische auf das Landrecht, die medicinische auf die Medicinalordnung.[1])

Der Theolog hat sich also von Rechts wegen durchaus und allein an die Bibel zu halten. Ueber sie hinaus kann er keinen Beweis der Wahrheit geben. Ihre Autorität aber ist Glaubenssache. Will daher der Theolog streng in seinen Grenzen sich halten, d. h. ein „rein biblischer Theolog" sein, so muss er weiter in Bezug auf die Auslegung der Heiligen Schrift eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, dass die Vernunft sich darein menge und ihre (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. Im andern Falle „überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist" [2]).

Diese Auslegung jedoch ist nicht dem Belieben jedes Einzelnen anheimgegeben. Die oberste Auslegerin ist die biblisch-theologische Fakultät. Ihr steht die „Obercensur" zu. Die Geschäftsleute der Theologie, die Geistlichen und Lehrer, sind „nicht frei aus eigener Weisheit", sondern dürfen nur unter der Censur der Fakultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch machen. „Die oberen Fakultäten wieder sind der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Instruction und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben, die nur durch die Fakultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können" [3]).

Je nachdem nun diese Obercensur von der Fakultät ausgeübt wird, muss entweder der Conflict zwischen Kirche und

1) Streit der Fakultäten, 32. 33. 34. 36. 37. —

2) Streit der Fakultäten, 38. 39. —

3) Streit der Fakultäten, 32. 44. 50. 51. — Religion innerhalb der Gr. d. bl. Vernunft, 9. 10.

Wissenschaft herbeigeführt oder vermieden werden. Der biblische Theolog sagt: „Suchet in der Schrift, wo ihr meint das ewige Leben zu finden . . . . . Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zulänglich sein kann, aber nicht nothwendig dazu gehört".[1]) Dadurch wird Schriftgelehrsamkeit nothwendig. „Aller Glaube, der sich als Geschichtsglauben auf Bücher gründet hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publikum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controllirt werden kann".[2]) Dessen bedarf die Kirche nicht bloss zur Beurkundung, sondern auch zur Auslegung der Heiligen Schrift. Denn „die menschliche Kunst und Wissenschaft kann nicht bis zum Himmel hinaufsteigen, um das Creditiv des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern muss sich mit den Merkmalen, die ausser dem Inhalt noch von der Art, wie ein solcher Glaube (Kirchenglaube) introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen, die nachgrade in sehr alten Zeiten und alten, jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen" — und „Wie will der Ungelehrte, der die Heilige Schrift nur in Uebersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiss sein? aber der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, bedarf doch noch ausgebreiteter historischer Kenntniss und Kritik, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniss geöffnet werden kann" [3]).

---

1) Streit der Fakultäten, 53. —

2) Religion innerhalb der Gr. d. bl. Vernunft, 139. —

3) Religion innerhalb der Gr. d. bl. Vernunft, 119. 120. — Streit der Fakultäten, 53. 54. —

Die rechte Schriftgelehrsamkeit nun, die zugleich „rationale Vernunftgelehrsamkeit" ist, hat bei ihrer Behandlung der Heiligen Schrift auszugehen von dem Unterschied, welcher besteht zwischen Kirchenglauben und Religion, zwischen historischem und Vernunftglauben. Denn es handelt sich für jede Kirche, welche eine wahre sein will, vor Allem um Religion, um religio nonmenon, die sie, als religio phaenomenon, zu ihrem Inhalte haben und immer mehr machen soll. „Dass Religion aber nie auf Satzungen gegründet werden kann, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion". In ihr „kommt Alles auf's Thun an". Niemals darf das Vehikel (die statutarischen Lehren und Kirchenpflichten) für die Religion selbst genommen werden[1]).

Die Bibel wird dadurch nicht überflüssig. Die in ihr enthaltene Offenbarung ist „der theoretische Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Uebergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen im letztern Zustande zu sein u. desgl. zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich. Die Bibel ist „das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaft seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung". Sie ist „das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl und enthält den Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit in sich selbst durch den Einfluss, den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre, wie sie ihn sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat"[2]). Das oberste Kriterium ihrer Auslegung aber ist die Moral[3]).

„Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die

1) Streit der Fakultäten, 52. 58. 68. 69. —

2) Streit der Fakultäten, 25. 26. 83. 84. 85. 89. 90. —

3) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft, 109. 118. 119. 120. 122. 130. 139. 177. — Streit der Fakultäten, 68. 84. —

eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde". Die Bibel aber ist aus zwei ungleichartigen Theilen zusammengesetzt, dem einen, welcher den Kanon, dem andern, der das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste, der reine Religionsglaube (ohne Statuten auf blosse Vernunft gegründet), der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehr- und Lebensvorschriften gelten sollten" [1]).

Auf diese Weise stehen eine biblische und eine philosophische Theologie neben einander. Die biblisch-theologische Fakultät, die als solche sich rein erhalten will, nimmt auch den Geschichtsglauben als Offenbarung, als wenn derselbe zur Religion gehörte. Ihrem Grundsatze gemäss hat sie mit allem Andern unvermischt zu bleiben [2]). Doch dieser biblischen Theologie steht im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber [3]), eine Theologie aus blosser Vernunft (theologia rationalis) im Unterschiede von derjenigen aus Offenbarung (revelata) [4]). Sie ist Moraltheologie, auf die Herbeiführung wahrer Religion gerichtet.

Wird es nun möglich sein, diese beiden, die theologia rationalis und die theologia revelata wie in thesi, so auch in praxi streng auseinander zu halten? Kaum. „Sollte es bei dem biblischen Theologen darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre (die sich Alles, auch die

1) Streit der Fakultäten, 37. 53. 62. —
2) Streit der Fakultäten, 38. 53. —
3) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft, 9. —
4) K. (Kritik der reinen Vernunft ed. Kehrbach), 494. —

Bibel, zu Nutzen macht) nach einem Leitfaden . . . . . als zur vollständigen Ausrüstung der Candidaten erforderlich, zum Anschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein oder ihn widerlegen zu müssen glauben, wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum Voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiss, wie er mit der Religionslehre im Ganzen dran sei"[1]). Die theologische Fakultät hat die Pflicht nicht allein für das Heil der Seelen zu sorgen, sondern auch für das Heil der Wissenschaft. Ihr liegt es ob, etwaige Ansprüche des angeblich reinen biblischen Theologen „auf die Bedingung einzuschränken, dass seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte". Das ist von dem Gesichtspunkte der Wissenschaft aus unbedingt festzuhalten. „Geht man von dieser Regel ab, so muss es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galilei) gewesen ist, nämlich, dass der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühungen mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Geschichte, Einsprüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, Alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte"[2]).

Wollte der biblische Theolog dem philosophischen weh-

---

1) K.[1] (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft), 11. 12. —

2) K.[1], 9.

ren, sich der Bibel zu bedienen und auf den Kirchenglauben Einfluss zu üben, so könnte es keinen andern Ausgleich geben, als diesen: „Wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen“. Mit Recht fügt Kant diesem Satze hinzu: „Ich zweifle aber sehr, dass der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte“ [1]). Der biblische Theolog kann gar nicht auf den Gebrauch der Vernunft verzichten. Er hätte ihr nichts Anderes entgegenzusetzen, „als wiederum Vernunft oder Gewalt, und will er sich den Vorwurf der letzteren nicht zu Schulden kommen lassen, so muss er die Vernunftgründe, wenn er sie sich für nachtheilig hält, durch andere Vernunftgründe unkräftig machen und nicht durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölke der Hofluft auf sie fallen lässt“ [2]). Die philosophische Theologie beabsichtigt auch gar nicht der biblischen Abbruch zu thun. „Man sollte vielmehr denken“, meint Kant, „dass dieser eine Ehre widerfahre, wenn die philosophische Fakultät sich der Statuten der theologischen bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung mit derselben zu bestärken“ [3]). Dazu kommt, dass die oberen Fakultäten, wozu die biblisch-theologische gehört, durch die philosophische eines Besseren belehrt, „die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen“ können, „welche dann ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoss finden werden; da er nur ein besseres Verständniss der Mittel zu ebendemselben Zwecke ist, welches ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweise, mit völliger Beibehaltung des Materials derselben gar nicht geschehen kann“ [4]). Also aus Rücksicht auf den einzuführenden moralischen Glauben, auf die religio noumenon und auf die Wissenschaft muss die

1) Streit der Fakultäten, 63. —
2) Kant, Werke (ed. Hartenstein) VIII, 791. 792. —
3) Streit der Fakultäten, 63. —
4) Streit der Fakultäten, 44. —

theologische Fakultät frei sein und befugt, die biblischen Theologen zu beurtheilen[1]).

Freiheit ist der Grundtrieb des Menschen, gehört zu seinem innersten Wesen. „Es kann nichts entsetzlicher sein, als dass die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines anderen stehen sollen, daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. ..... Der Mensch, der abhängt, ist nicht mehr ein Mensch, er hat diesen Rang verloren, er ist nichts, als ein Zubehör eines anderen Menschen“[2]). Freiheit ist nothwendig, um die Menschheit ihrer Bestimmung zuzuführen und zu diesem Behufe das unaufhörliche Fortschreiten zum Besten zu fördern[3]). Daher ist auch „Freiheit der Feder“ unerlässlich. Wollte man sie hindern, so „würde uns ein grosses Mittel entzogen, die Richtigkeit unserer eigenen Urtheile zu prüfen und wir wären dem Irrthum preisgegeben“. Niemals kann „eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung oder ehrwürdige Classis, berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelst ihrer über das Volk zu führen und diese sogar zu verewigen. Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedenschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muss, seine Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung grade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als

1) Streit der Fakultäten, 24. — K[1], 120. — Kant, Werke VIII, 792. —

2) Kant, Werke VIII, 634. 636.

3) Kant, Werke IV, 191.

unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. . . . . . Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung verschieben; aber auf sie Verzicht thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heisst die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füssen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschliessen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschliessen, denn sein gesetzgebendes Ansehn beruht eben darauf, dass er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, dass alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, dass nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allen seinen Meinungen zu arbeiten"[1]. Soll und darf auch Niemand „alle seine Meinungen in das Publikum schreien"[2], so ist doch die Wissenschaft durchaus frei zu halten von jedem hindernden Einflusse. „Man muss jetzt gar keine Bücher verbieten; das ist das einzige Mittel, dass sie sich selbst vernichten. . . . . . Die Flüsse, wenn man sie ihre Ueberschwemmungen machen lässt, bilden sich selbst Ufer. Der Damm, den wir ihnen entgegensetzen, dienet nur, ihre Zerstörung unaufhaltbar zu machen. Denn die Verfasser unnützer Schriften haben zu ihrer Entschuldigung die Ungerechtigkeit anderer für sich"[3]. Je grösser in dieser Beziehung die Freiheit ist, desto sicherer wird der blosse Subjectivismus umgrenzt und ergänzt. „Es ist ein subjectiv nothwendiger Probierstein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes, dass wir diesen auch an den Verstand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isoliren, und mit unserer

1) Kant, Werke VII, 439. IV, 164. 165. 166. —
2) Streit der Fakultäten, 49. —
3) Kant, Werke VIII, 637. 638.

Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urtheilen. Das Verbot der Bücher, die bloss auf theoretische Meinung gestellt sind, beleidigt die Menschen". Der Wissenschaft überhaupt und somit auch der Theologischen wäre es ganz unwürdig, ihre Forschungen und öffentlichen Darlegungen irgendwie beeinträchtigen zu wollen, „weil sonst etwas bloss Subjectives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objectiv würde gehalten werden" und sie niemals nach immer besserer Erkenntniss der Wahrheit streben könnte [1]. „Glaubenscommissionen, denen ein Schema examinationis nach pietistischem Zuschnitte zu Grunde läge [2]) darf es, sonach für die Theologen schlechterdings nicht geben.

Freiheit fordert auch das Wesen der Wissenschaft selbst. „Jeder, der die Wissenschaft kennt, weiss, dass sie ihren Zweck lediglich in sich hat. . . . . Die Wissenschaft weiss am Anfange ihrer Untersuchungen nie, wo dieselben enden werden; sie lehnt durchaus ab, sich im Voraus die Flügel binden, und den Zielort ihres Flugs angeben zu lassen. Theologen, welche irgendwie in Betreff der Resultate und der Methode ihrer Arbeiten Verpflichtungen eingegangen sind, haben kein Recht sich als Diener der Wissenschaft anzusehen" [3]. Ganz in diesem Sinne vertheidigt auch Kant, wie schon ausgeführt wurde, ihre Freiheit. Er nennt Wissenschaft „den Inbegriff einer Erkenntniss des Systems [4]) und erklärt in der Kritik der reinen Vernunft: „Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee" [5]. Eingetheilt wird die Wissenschaft von ihm in historische und in Vernunftwissenschaft. Die historische Erkennt-

1) Kant, Werke VII, 537. —
2) Streit der Fakultäten, 27. —
3) Paul de Legarde, Deutsche Schriften (1886), 48. 50. —
4) Kant, Werke VIII, 72. —
5) K², 628. —

niss ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis". Es giebt also Erfahrungswissenschaft und Wissenschaft der Erkenntniss a priori [1]).

Die menschliche Vernunft „wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst blosser Ideen zu den äussersten Grenzen aller Erkenntniss hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises in einem für sich bestehendem systematischen Ganzen Ruhe zu finden". Sie ist selbst ein System, „ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit" [2]). Alle unsere Erkenntniss „fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen" [3]). Die höchste Idee aber ist die des höchsten Guts. „Das moralische Gesetz bestimmt uns einen Endzweck, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt" [4]). Darauf muss daher auch die Wissenschaft sich beziehen. „Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und alles Spekulativen in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unseres Erkenntnisses ..... Der einzige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unseres Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muss, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen" [5]).

Das letzte Ziel der Wissenschaft ist die Weisheit, welche „theoretisch betrachtet, die Erkenntniss des höchsten Guts, und praktisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet" [6]). Der Weg zu dieser Weisheit aber führt eben durch die Wissen-

---

1) Kant, Werke VIII, 72. — K[2], 631. —

2) K[2], 282. 284. 565. 605. — K.[4], (Kritik d. prakt. Vernunft), 130. 131. —

3) K[2], 542. —

4) K[3] (Kritik der Urtheilskraft), 347.

5) Kant, Werke VIII, 87. — K[2], 620. — K[3], 344. 347. 348. — K[4], 130. 131. 144. 146. 155. 157. —

6) K[4], 157. — K[2], 284. —

schaft [1]), deren oberster Zweck demnach ein ethischer ist, das höchste Gut zu fördern, worin überhaupt die Aufgabe des Menschen besteht. In diesem allein zutreffenden Sinne aufgefasst kann die Wissenschaft unmöglich mit dem Glauben streiten. Sie bereitet ihm sogar den Weg, indem sie alle Hindernisse für ihn hinwegräumt. „Ich kann Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihrer Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu dieser zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muss, die, indem sie in der That bloss auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen[2]). Diese Worte Kants in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Vernunftkritik kennzeichnen kurz das Verhältniss von Religion und Wissenschaft.

Die Wissenschaft nimmt für sich das weite Feld der Erfahrung in Anspruch, um bis zur Grenze des Unbedingten bei ihren Forschungen vorzudringen. Dort steht sie still, dessen sich bewusst, dass sie, wenn sie die ihr gesetzten Schranken überfliegen wollte, in das dunkle Reich der Hirngespinste sich verlieren müsste. „Das Land der Wahrheit ist umgeben von einem weiten und stürmischen Ocean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen hinausschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann [3]).

1) K^4, 169. 170. —
2) K^2, 25. 26. —
3) K^2, 20. 25. 221. 577. — Kant, Werke IV, 98.

Die Religion steigt auf in das Reich des Uebersinnlichen, gestützt und vor leerer Schwärmerei bewahrt durch die Moral, die Uroffenbarung Gottes in den Menschenherzen, und sich begnügend mit der Erkenntniss dessen, was Gott für uns als moralische Wesen ist[1]).

Die Gewissheit, zu welcher die Wissenschaft zu gelangen vermag, ist daher auch eine vollständig andere, als die des Glaubens. — Das Wissen ist ein „apodiktisches Urtheilen" und entweder rational (a priori) oder empirisch (Vernunft- oder historische Wissenschaft)[2]). — Der Glaube ist ein Fürwahrhalten „aus subjectiven Gründen, die in praktischer Beziehung als objective gelten". Ein historischer Glaube darf daher nicht mit Recht Glaube genannt werden, da er unter Umständen ein Wissen sein kann" [3]). Die moralische Gewissheit ist also von der logischen dadurch unterschieden, dass sie nicht auf objectivem (in gewöhnlichem Sinne) sondern auf subjectivem Grunde (auf der moralischen Gesinnung) ruht, ist aber doch nicht ohne objective (praktische) Realität und oft fester, als alles Wissen [4]).

Daraus geht hervor, dass nur die Moral eine Theologie begründen kann. „Alle Versuche eines bloss speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie sind gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig . . . . . Wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, so kann es überall keine Theologie der Vernunft geben" [5]). Speculative Theologie hat allein den negativen Nutzen, „die Erkenntniss eines obersten Wesens zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligibelen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen . . . . und alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder

1) K¹, 109. 151. — K², 620. — Werke Bd. oben S. 207. 209. —
2) Kant, Werke VIII, 22. 38. 66. —
3) Kant, Werke VIII, 69, 70, 72. —
4) K², 620 ff. — 625 ff. — Kant, Werke VIII. 73. —
5) K², 498. —

anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen"[1]). Positiv ist nur die Moraltheologie. „Der Begriff von Gott bleibt auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten". Doch „das moralische Gesetz bestimmt durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff" [2]). Hieraus ergiebt sich das rechte Verhältniss der Theologie und Metaphysik und der Wissenschaft überhaupt. Speculation und (moralischer) Glaube dienen demselben Zweck, aber unter dem unbedingten Primat des letzteren, der praktischen Vernunft. „In der Verbindung der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, dass diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenzen enger verschliessen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniss erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist" [3]).

1) K², 500. 501. 620. —
2) K⁴, 106. 160. 167. 168. —
3) K⁴, 146.— K², 620. —

Durch die Unterscheidung der Sinnenwelt, mit welcher sich das theoretische Erkennen beschäftigt, von der moralischen, welche Gegenstand unseres Glaubens und unseres moralischen Handelns ist, darf nicht eine Spaltung in Natürliches und Uebernatürliches herbeigeführt werden. Was übersinnlich ist, braucht deshalb nicht übernatürlich zu sein. Vielmehr müssen Sinnliches und Uebersinnliches in Zusammenhang gebracht werden, um der Sinnenwelt als einer sinnlichen Natur die Form einer Verstandswelt d. i. einer übersinnlichen Natur zu verschaffen. „Das moralische Gesetz versetzt uns der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen zu ertheilen“ [1]. — Die moralische Anlage gehört ebensogut zu der Natur oder zu dem Wesen des Menschen, wie seine Erkenntnisskräfte, sofern der Mensch zugleich als Noumenon betrachtet wird. Es ist Ein und derselbe Geist, dem beide, die theoretische Erkenntniss und die moralische Anlage, innewohnen und von dem aus sie ihre Thätigkeit entfalten. Darum ist es falsch, wenn von der Theologie aus statt des blossen Unterschiedes ein Gegensatz constatirt wird zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem. Die menschliche Vernunft verlangt Einheit. Darum können Glauben und Wissen einander nicht feindselig sein, sondern sind durch die Eine Vernunft in Unterordnung des Theoretischen unter das Moralische (Praktische) mit einander verbunden.

Nach diesen Grundanschauungen Kants, muss es, je mehr sie Platz greifen, desto sicherer zu einem Friedensschlusse zwischen Kirche und Wissenschaft kommen.

In dem Streite, den beide mit einander führen, handelt es sich, wie schon eben angedeutet wurde, einmal um das Verhältniss der Kirche (bez. des Glaubens) zu der Wissenschaft überhaupt, das andere Mal um das zwischen Kirche

1) K⁴, 52. 53. — Streit der Fakultäten, 72. —

und Theologie und der letzteren Stellung zu den übrigen Wissenschaften, speziell der Metaphysik.

Das correcte Verhältniss der beiden Ersteren lässt sich nach kantischen Prinzipien kurz folgendermassen darstellen: Glauben und Wissen haben verschiedene Gebiete, für die sie competent sind. Das Wissen beschäftigt sich mit der Welt der Erfahrung, um auf diese die Gesetze der menschlichen Erkenntniss anzuwenden. Den natürlichen Zusammenhang der Welt in der Natur wie in der Geschichte soweit als möglich zu ergründen, das ist seine Arbeit. Nur soweit die sinnliche Erfahrung reicht, reicht auch seine Grenze. Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungswelt ist der Gegenstand seines Forschens. Weiter kann seine Befugniss nicht gehen. Das Wissen, das auf Anschauung und Verstandesgesetzen beruhende Erkennen, kann darüber hinaus nicht erweitert werden, weil die Möglichkeit der Erfahrung, wozu sinnliche Anschauung gehört, nur in diese Grenzen eingeschlossen ist. Auch als Metaphysik kann die Wissenschaft nicht die ihr gesetzten Schranken übersteigen, weil dem Wissen mit der Erscheinungswelt zugleich jede Grundlage entzogen wird. Metaphysik ist nichts als die Wissenschaft unserer Erkenntnisse a priori. Sie ist in der Hauptsache Kritik[1]) und das Resultat der ganzen Kritik ist: dass uns Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was von der Erfahrung erkannt werden kann, lehre“[2]). — Der Glaube aber, welchen die Kirche zu pflegen hat, „fängt genau dort an, wo die Wissenschaft aufhört“[3]). Wo noch ein Wissen möglich ist, hat er keinen Platz. Er bezieht sich auf das, was über die Sinnenwelt hinaus liegt, dem also niemals eine Anschauung gegeben werden kann. Trotzdem ist sein Inhalt nicht blosse willkürliche Erdichtung, sondern ein nothwendiges Erzeugniss der menschlichen Vernunft und als objective Realität nachzuweisen durch das

1) K², 3, 634. — Kant, Werke IV, 130. —

2) Kant, Werke IV, 109. —

3) Lipsius, Dogmatik (1. Auflage), 2. —

Faktum der reinen (praktischen) Vernunft, durch das Moralgesetz im Menschen.

Das führt zu dem grossen Untersehied zwischen Glauben und Wissen, dass verschiedene Gewissheiten ihnen zukommen, verschiedene Arten zu objectiver Realität zu gelangen. Die Schule Ritschl's redet hier von verschiedenen Realitäten[1]). Das ist mindestens ungenau und missverständlich. Es kann wohl verschiedene reale Objecte geben, aber nur eine Realität derselben. Herrmann dagegen constatirt einen doppelten Sinn von „Wirklichkeit". Das eine Mal soll dieselbe gleichbedeutend sein mit „Stehen in Beziehung", das andere Mal ein „Gesetztsein um des Werthes willen", ausdrücken[2]). Dergleichen Unterscheidung ist unvollziehbar. Realität muss immer ein und dieselbe sein. Die religiöse Gewissheit ist „nur eine wesentlich anders vermittelte als die Gewissheit der räumlich-zeitlichen Erfahrung. Aber gemeinsam bleibt beiden Formen die Gewissheit, dass sie auf Erfahrung ruhen: „die eine auf Erfahrungen, welche alle Denkenden ohne Unterschied machen können, die andere auf Erfahrungen, welche dem sittlich-religiösen Leben eigenthümlich sind" [3]). Dies muss deutlich werden, wenn man sich den allgemeinen Begriff der Erfahrung deutlich zu machen sucht.

Erfahrung ist ein aus zwei Faktoren zusammengesetzter psychischer Vorgang, bei dem der Mensch theils passiv, theils activ ist. Sie besteht darin, dass die Activität der menschlichen Seele durch irgend etwas Anderes angeregt und bis zu einem gewissen Grade bestimmt wird. Dadurch wird sie hervorgebracht, dass irgend etwas der menschlichen Activität sich entgegenstellt und ihre willkürliche Bewegung hindert. Der Mensch macht sinnliche Erfahrung, indem irgend etwas „dawider ist, dass seine Erkenntnisse nicht auf's Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise be-

---

1) Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 91. 111. 112. 114. 116. 122. 440. — Derselbe, Die Metaphysik in der Theologie, 4. 15. 18. —

2) Herrmann, Die Religion etc., 111. 112. —

3) Lipsius, Neue Beiträge zur wissenschaftl. Grundlegung der Dogmatik (Jahrbücher f. protestant. Theol. 1885), 383. —

stimmt sind" [1]). In derselben Weise darf man sagen: der Mensch macht moralische und dadurch religiöse Erfahrung, indem irgend etwas „dawider ist" (das Factum der reinen Vernunft, das Moralgesetz), dass sein Wille und seine Handlungen nicht auf's Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind. So erhält die sittliche bez. religiöse Welt ganz dieselbe objective Realität wie die sinnliche, nur auf andere Weise, die eine durch das Factum der Vernunft, das Moralgesetz, die andere durch die Sinnlichkeit oder durch Anschauung. — Die Gewissheit der Wissenschaft beruht auf Erkenntniss, die des Glaubens auf dem moralischen Bewusstsein, welches die Grundlage der moralischen Religion bildet [2]).

Aber Glaube und theoretisches Erkennen, Kirche und Wissenschaft, haben nicht nur sondernde Verschiedenheiten aufzuweisen, zwischen ihnen bestehen auch verbindende Gleichheiten, ja, eine solche Gleichheit, die unbedingt zu ihrer Aussöhnung führen muss. Beide dienen einem und demselben höheren Zwecke, die Menschheit ihrer moralischen Bestimmung entgegen zu führen, das „Weltbeste", das „höchste Gut" zu bewirken [3]). Die Kirche strebt diesem Ziele zu, indem sie den Fortschritt der Menschheit zum Guten stützt und fördert

---

1) K.², 119. 187. —

2) Hier lässt sich hören, was von Nathusius (das Wesen der Wissenschaft. 1885.) sagt, ohwohl gegen seine sonstigen Ausführungen über das Verhältniss der Kirche und Wissenschaft Vielerlei einzuwenden ist: „Wenn wir die Darstellung der Glaubensgegenstände als objective Wahrheit verlangen, so ist zwischen objectiver Wahrheit und objectiver Erkenntniss scharf zu scheiden. Eine objective Erkenntniss ist das Urtheil, das ich mir auf dem Wege der allgemein möglichen Erfahrung in allgemeingültiger Weise gebildet habe, — im Unterschiede von der nur subjectiven Nöthigung, welche bei der inneren Erfahrung obwaltet. Solche objective Erkenntnisse lehnen wir für die Glaubensgegenstände ab. Damit aber behaupten wir nicht, dass sie nicht objective Wahrheit seien. In dem Prozess, welcher zur moralischen Ueberzeugung führt, wird vielmehr das Object, das den Anstoss dazu giebt, dem Subject in seiner ausser ihm bestehenden Realität vollkommen gewiss". —

3) K¹, 67. — K², 620. — K³, 348. 351. 352. — Kant, Werke IV, 154. VIII, 463. 512. 513. —

durch Ausbreitung der Einen wahren Religion. Die Wissenschaft thut denselben Dienst, indem sie einestheils die Erfahrungswelt durchforscht und durch die Erkenntniss derselben zu einem immer klarer begriffenen, brauchbaren Mittel der (moralischen) Weltbeherrschung macht; anderntheils die Grenzen des Wissens feststellt und hierdurch für den (moralischen) Glauben den gebührenden Platz bereitet und sichert. Die ächte Wissenschaft sucht Weisheit, nicht blosses Wissen, und weiht alle ihre Erkenntnisse der moralischen Menschheits- und Weltvervollkommnung gleich der Kirche. Jeder ernste Forscher wird ein mehr oder weniger deutliches Bewusstsein hiervon haben. Hätte jemand es nicht bei seiner wissenschaftlichen Arbeit, so wird trotzdem das, was er zur Erkenntniss gebracht hat, auch ohne seine Absicht, dem moralischen Fortschritt der Menschheit zu Gute kommen. Die Forderung der Sittlichkeit ist der neutrale Boden, auf dem Glaube und Wissen sich zu einigen vermögen. Darin behält die Schule Ritschl's Recht [1]). Kirche und Wissenschaft können daher, wenn sie ihr Wesen und ihren grossen gemeinsamen Zweck richtig verstanden haben, also wahre Kirche und wahre Wissenschaft sind, gar nicht mit einander in Streit sein, sondern müssen zusammen arbeiten in der Erfüllung derselben heiligen Aufgabe, begeistert für das gleiche hohe Ziel. Dazu kommt, dass beide, Religion und Wissenschaft, in ihrem tiefsten Grunde, Einer und derselben Wurzel entstammen, dem Einheitstriebe der menschlichen Vernunft [2]), also Eins sind in ihrer Entstehung und in ihrem Endzweck.

Wie steht es nun aber weiter mit dem Verhältniss der Kirche zur Theologie, und mit dem der Theologie zu den übrigen Wissenschaften? Ist die Theologie abhängig von der Kirche, als einer auf bestimmtem Bekenntnisse beruhenden Gemeinschaft, oder ist sie frei? kurz, hat sie Anspruch

---

1) Häring, Die Theologie und der Vorwurf der „doppelten Wahrheit", 16. —

2) Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, 7. 8. 18. 19. 21. — Derselbe, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 354—362. —

darauf, selbstständige Wissenschaft zu sein oder nicht? —

Bei Erörterung dieser Frage ist zu unterscheiden zwischen Religion und Theologie. Besonders heben Ritschl und seine Schüler unter den Neuern die Bedeutung dieses Unterschiedes hervor, in der richtigen Erkenntniss, dass nur dann Klarheit über die Stellung der theologischen Wissenschaft zu gewinnen ist. Herrmann führt aus, dass die religiöse Weltanschauung des Christenthums gänzlich unabhängig sei von der Metaphysik, die bei dem Verhältniss der Theologie zur Wissenschaft hauptsächlich in Betracht kommt. Von der systematischen Theologie sagt er, dass sie die wissenschaftliche Darstellung und Begründung einer religiösen Weltanschauung sei und zu der Metaphysik „durch bestimmte Rücksichten in ein näheres Verhältniss“ gebracht werde, während die Religion schlechterdings nichts mit Metaphysik zu schaffen hat. „Wenn die Theologie das Christenthum mit wissenschaftlicher Genauigkeit darstellen will, so hat sie sich der von der Metaphysik gelieferten Mittel zu bedienen. . . . . Die beiden Forderungen soll uns die Metaphysik erfüllen. Sie soll uns einmal die Modification unserer Begriffe in dem Wechsel der Beziehung auf Dinge und Geister erkennen lassen und sie soll die Grenzen respectiren, welche das Arbeitsfeld des unabhängigen Erkennens von dem Herrschaftsgebiete des concreten sittlichen Ideals trennt“. Die Metaphysik und mit ihr alle übrigen Wissenschaften kann nur dazu dienen, den Menschen zur Weltbeherrschung behülflich zu sein. „Was eine rechtschaffene Metaphysik der Theologie zu leisten vermag, ist dies: sie zeigt, dass unsere Naturerklärung, weil sie von Menschen betrieben wird, von praktischen Voraussetzungen geleitet ist, welche erst in einer religiösen Weltanschauung ihren vollen Sinn als Bethätigung der geistigen Weltherrschaft der Person empfangen“[1]). — Doch wird von Ritschl sowohl als von Herrmann der Unterschied von Religion und Theologie nicht allenthalben genau festgehalten und durch-

---

1) Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 356. 360ff. 442. 445.

geführt. Vielmehr spielen dort, wo die Genannten der Theologie ihre eigenthümliche Stellung gegenüber den übrigen Wissenschaften anzuweisen suchen, religiöse und theoretische Momente wieder in einander. Immer wieder werden von ihnen religiöse und wissenschaftliche (metaphysische) Anschauung einander entgegengesetzt, statt Theologie und Wissenschaft mit einander zu vergleichen[1]).

Die Theologie dient der wissenschaftlichen Theorie. Die Religion bewegt sich allein in dem Gebiete des praktischen Lebens. Dort erscheint sie sich ausdrückend bald vorwiegend im Gefühle als andächtige Erhebung der Seele, als fromme Stimmung, bald vorwiegend als Gedanke in der religiösen Contemplation, in der frommen Weltbetrachtung, bald vorwiegend als Wille im religiösen Handeln des Gebets, des Cultus, oder als religiös-sittliche Bethätigung innerhalb der ethischen Gemeinschaft. Ihre Aufgabe ist, den Menschen zu stärken in dem Kampfe des Lebens und über das Ganze des sichtbaren Daseins im Glauben an das Reich Gottes emporzuheben.

Die Theologie ist, ganz allgemein eingetheilt, entweder historische oder systematische. Als historische hat sie die Geschichte der betreffenden Religion zu entwickeln, der sie angehört. Die christliche Theologie wird also die Geschichte der christlichen Kirche zu behandeln haben, die christliche Dogmengeschichte und die historisch-kritische Auslegung der in der christlichen Kirche geltenden heiligen Schriften. Als systematische Theologie im engeren Sinne ist sie entweder theologische Principienlehre oder Darstellung eines Systems und hat, wenn sie ein abgeschlossenes Ganze sein will, ihren Stoff sowohl psychologisch als logisch oder systematisch zu erörtern. Also ist die Theologie historische, psychologische (religionsphilosophische) und systematische Wissenschaft. Sie hat als (christliche) Dogmatik, wie es bei Lipsius heisst, „das Wesen des religiösen Bewusstseins überhaupt zu untersuchen, also als Thatsache

1) Herrmann, Die Religion im Verhältniss etc., 354ff. — Derselbe, Die Metaphysik etc. 22ff. — Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versicherung III, 170ff. —

des menschlichen Geisteslebens zu betrachten"[1]), die gewonnenen Resultate auf die christliche Religion bez. auf die besondere Confession anzuwenden, der sie angehört, die von ihr aufgestellten Principien logisch (wissenschaftlich) zu entwickeln, die gegebenen Glaubensvorstellungen systematisch darzustellen und zugleich mit den übrigen Wissenschaften in Einklang zu bringen, oder, wie man auch sagen könnte, sie wissenschaftlich zu rechtfertigen, damit eine einheitliche Weltanschauung entstehe. Diese einheitliche Weltanschauung ist der Zweck, zu dem sie hinstrebt.

Das ist keine falsche Ueberordnung des wissenschaftlichen Interesses über das religiöse, wie die Ritschl'sche Schule behauptet. Auch handelt es sich dabei durchaus nicht um den Erweis „der Unschädlichkeit des Christenthums"[2]), sondern um die Einheit des geistigen Lebens im Menschen. Diese muss nothwendig hergestellt werden, weil sie ein unbedingtes Bedürfniss der menschlichen Seele ist. — Der Mensch trägt in sich eine doppelte Vorstellungswelt: eine Vorstellungswelt, wie sie durch die Sinne und die theoretische Erkenntniss in ihm zu Stande kommt, und eine Vorstellungswelt des Glaubens (das Wort ganz allgemein gefasst). Die Eine, welche die Sinnenwelt heissen mag, wird erleuchtet, zur möglichsten Klarheit und in ihren einzelnen Theilen in Zusammenhang gebracht durch die Wissenschaft. Die andere, die Welt des Glaubens, liegt weit hinaus über die Grenzen, bis zu denen das Licht der Wissenschaft reicht. Was aber so über die Sinnenwelt hinausliegt, was nicht zur Erfahrungswelt gehört, ist entweder (metaphysische) Speculation, oder (religiöse) Glaubensvorstellung. Die Speculation ruht auf der Phantasie und ist Dichtung[3]) im weitesten

1) Lipsius, Dogmatik, 19. —

2) Ritschl, Theologie und Metaphysik, 21. 22. — Herrmann, Die Religion im Verhältniss etc. 277 ff. —

3) Herrmann meint zwar, „es heisse der Metaphysik einen schlechten Dienst leisten, wenn man sie, wie F. A. Lange, als Begriffsdichtung verherrliche". Aber er redet selbst von der „kraftvollen Phantasie Einzelner, die wogenden Gedanken zu einem anschaulichen Bilde zu vereinigen". (Die Religion im Verhältniss etc., 72. 74.) —

Sinne, die dem logischen, ästhetischen und praktischen Interesse entspringt. Die Welt des religiösen Glaubens ruht zwar gleichfalls auf der Phantasie, entspringt aber dem moralischen Bedürfnisse und der Offenbarung, sie sei vermeintliche oder wirkliche. Diese drei nun: die Erkenntniss- oder Erfahrungswelt (Sinnenwelt), die Vorausetzungen und Annahmen der Metaphysik (die Welt der Speculation), und die Vorstellungswelt des religiösen Glaubens müssen in Einklang gebracht werden, um die Einheit des menschlichen Geisteslebens festzuhalten bez. herzustellen. „Dem persönlichen Leben ist Einheit der Weltanschauung unentbehrlich". Das giebt auch die Schule Ritschl's zu[1]). Wenn nun Herrmann, als Einer ihrer hervorragendsten Vertreter, diese Einheit herbeigeführt werden lässt dadurch, dass „der Christ das, was er auf dem Wege des objectiven Erkennens als den letzten Grund der Dinge gefunden zu haben meint, mit zu der Welt rechnet, welche er durch sein Gefühl als Werthgrösse beurtheilt und in dieser Bestimmtheit erst in seiner Religion erklärt findet[2]), so ist doch hier erst nur von einer principiellen Unterordnung die Rede. Es wird, um mit Lipsius zu reden, nur „das religiöse Princip in seinem von jeder seiner geschichtlichen Entwicklungsformen unterschiedenen geistigen Wesen" in Betracht gezogen. Das wird bestätigtdurch die weiteren Worte Herrmann's: „Was heisst hier (wo von nothwendiger Einheit der Weltanschauung gehandelt wird) nothwendig? zu welchem Zwecke nothwendig? Offenbar zu dem Zwecke, den der Mensch sich als einer einheitlichen Persönlichkeit setzt und den er in seinem Selbstgefühl als unlösbar von seinem eigenen Dasein als einen solchen festhält. Wenn der Mensch in einem solchen höchsten Zwecke sich als einheitliche Person erfasst hat, so verlangt er als das Correlat derselben einen dem entsprechenden einheitlichen Grund der Welt, von welcher er sich empirisch bestimmt weiss. . . . Die Einheit wird nicht durch eine Reflexion über objectiv Erkennbares gewonnen, sondern durch eine Entscheidung des Willens. Das Erkennen, welches dabei in Frage kommt, ist nicht das ob-

---

1) Herrmann, a. a. O., 74. 256. 442. —

2) Herrmann, a. a. O., 442. —

jective von uns unabhängiger Thatsachen, sondern das subjective, dem seine Gegenstände nur durch eine besondere praktische Bestimmtheit der Person gegeben sind"[1]).

Aber ausser dieser principiellen Unterordnung der, kurz ausgedrückt, natürlichen Weltanschauung unter die ethisch-religiöse ist noch eine Auseinandersetzung nothwendig zwischen der Vorstellungswelt der natürlichen Weltanschauung und der Vorstellungswelt des religiösen Glaubens. Die Offenbarung, die auch von der moralischen Religion, von dem Glauben an moralischen Determinismus durch einen persönlichen Gott, gefordert und auch von Kant nicht bestritten wird, — und die durch sie erzeugte religiöse Vorstellungswelt muss mit der natürlichen Weltanschauung und der der Wissenschaft bez. Metaphysik in widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden. Das kann aber nicht geschehen, indem die Glaubenswelt der wissenschaftlichen (bez. natürlichen) Weltanschauung untergeordnet wird, weil damit ein ganz fremder und unzulänglicher Maassstab an die religiösen Vorstellungen gelegt wird. Doch es kann auch nicht in der Weise ausgeführt werden, dass man die wissenschaftliche bez. natürliche Weltanschauung der religiösen unterordnet, weil damit wieder die Wissenschaft nach einem ausser ihr gelegenen Gesetze bestimmt würde. Wie soll also die Vereinigung bewirkt werden? — —

Für Lösung dieser Frage wird der Grundsatz aufzustellen sein: die Wissenschaft kann nicht über das „Dass" des Glaubens entscheiden, wohl aber das „Was" desselben zum Theil bestimmen. Das erklärt sich durch folgendes: In der religiösen Vorstellungswelt handelt es sich immer auch nur um Vorstellungen, die allein der sinnlichen Erfahrungswelt entnommen werden können. Auch die Offenbarung vermag nur hieran anzuknüpfen, da sie an Menschen geschieht, die mit ihrem Vorstellen allein in der sinnlichen Erfahrungswelt sich bewegen. Dieses nun deutlich zu machen, dazu dient die Wissenschaft, indem sie darauf hinweist, dass in dem religiösen Vorstellen alles Vorstellen und Denken nur „nach

1) Herrmann, a. a. O., 442. 443. —

Analogie geschieht [1]), dass die Vorstellungswelt des Glaubens nur eine symbolische ist. Damit stellt sie das „Ueberweltliche" der religiösen Weltbetrachtung fest und verhindert in Bezug auf Gott irreleitende Anthropomorphismen. Die Wissenschaft thut also, im Grunde genommen, nichts anderes, als die Grenze zu bezeichnen, wo sie selbst aufhört und der Glaube beginnt. Das ist ihre einzige, negative, Leistung. Weiter vermag sie nichts selbst dort, wo sie die Glaubensvorstellungen nach den Gesetzen der Logik berichtigt.

Doch auch diese Berichtigung kann sie nur zum Theil ausführen. Ergänzend tritt zu ihrer Kritik die des moralischen Bewusstseins hinzu. Ihm gebührt die „Obercensur". Dieses ist allein auch befähigt zu positiver Leistung, indem es sowohl das „Dass" der übersinnlichen Welt als auch einen bestimmten (moralischen) Gottesbegriff feststellt. Das moralische Bewusstsein ist so die höchste entscheidende Instanz, die als Uroffenbarung die zureichende Beurtheilung einer jeden Offenbarung erst möglich macht, aber auch kritisch gegen (moralische) Irrungen der Wissenschaft sich wendet. Das Ethische ist der Endzweck, in dem Religion und Wissenschaft zusammentreffen, der Vereinigungspunkt zwischen beiden, um eine einheitliche Weltanschauung herbeizuführen nach dem Grundsatze, dass die Wissenschaft sich dem Princip der ethisch-religiösen Anschauung (der christlichen) unterzuordnen hat, soweit es positive Aufstellungen gilt und nur das Recht zur logischen Berichtigung religiöser Begriffe besitzt unter stets klar ausgedrücktem Bewusstsein von der Grenze zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt.

Herrmann nennt Kants religionsphilosophisches Verfahren Rationalismus, weil er über die Geltung der religiösen Wahrheit nach Maassstäben entscheidet, die nicht aus der Religion selbst erzeugt werden können und wegen seiner Nichtachtung des positiven Charakters der Religion [2]). Dabei übersieht er, dass es sich für Kant eben nur um eine principielle Erörterung handelte, weiter von ihm die Bedeutung

1) K.³, 354. 355. —
2) Herrmann, Die Religion im Verhältniss etc., 288—299. —

der Moralität (im Unterschiede von der Moral), die selbstverständlich nur geschichtlich sich entfalten kann, für die Religion durchaus nicht verkannt wird, und dass von der moralischen Religion gewiss nicht gesagt werden kann, dass der moralische Maassstab, nach welchem Kant misst, nicht in ihr gelegen sei. Ausserdem wendet Herrmann ganz denselben Maassstab, wie Kant, auf die christliche Religion an, wenn er sagt: „Die religiöse Weltanschauung des Christenthums, als die Weltformel, in welcher der Christ sich selbst als ein Glied des Reiches Gottes mit der Naturwelt als dem Mittel zu diesem zusammenfasst, ist nur zugänglich durch das Gefühl für den Werth des christlichen Guten und deshalb überweltlicher Art. Sie ist nur möglich, hat nur Sinn für die von Einem sittlichen Ideal beherrschte sittliche Gemeinschaft. Unterhalb ihrer breitet sich das unermessliche Gebiet nichtethischer Weltbeherrschung als das gemeinsame Arbeitsfeld desjenigen Theils der Menschheit aus, das an der wissenschaftlichen Welterklärung theilnehmen will"[1]), und: „Die der Religion eigenthümlicher Vorstellungen bedürfen, um in sich vollendet zu sein, der Beziehung auf ein sittlich bestimmtes Subject. In demjenigen, was das sittliche Bewusstsein der Religion leistet, gelangt diese selbst erst zu ihrer begriffsmässigen Vollendung"[2]).

Der Inhalt der positiven Religion, welche die Ergänzung zu dem moralischen Glauben bildet, die Thatsachen der Offenbarung, können nicht als solche festgestellt werden ohne das moralische Kriterium. Mag immerhin der empirische Mensch nur in ganz bestimmten empirischen Zusammenhängen sich befinden und nur von da aus zur Entfaltung der Sittlichkeit und zur Religion gelangen können; dennoch müssen diese factischen Verhältnisse, in denen er steht und sich bethätigt, und die bestimmte Religion, die er gewonnen hat, die Probe der moralischen Kritik bestehen, wenn sie für ihn Gewissheit und Wirkung haben sollen. Es kann nicht gelten, wenn Herrmann behauptet: „denn zwar hat Lessing

1) Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, 14. —
2) Herrmann, Die Religion im Verhältniss etc., 213ff. 228ff. —

Recht, dass man nothwendige Vernunftwahrheiten nicht auf zufällige Geschichtswahrheiten gründen könne. Aber in der Religion ist es uns nicht um eine geschichtslose Wahrheit zu thun, sondern um das Factum unserer Rettung von der Welt. Und dieser Thatsache versichern wir uns nur im Hinblick auf Thatsachen unserer Geschichte. In dieser Welt müssen uns Ereignisse nahe treten, welche uns den Muth zu dem Glauben geben, dass die Fürsorge Gottes den Bereich unseres zeitlichen Lebens durchdringt und uns nicht darin verloren gehen lässt. In den Ereignissen, welche die Gestaltung unseres Lebens bedingen, müssen die Kundgebungen unseres Gottes verständlich werden, der etwas Gutes aus uns machen will".... Die Frage, warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen, beantworten wir so, weil wir nur aus Ereignissen unserer Geschichte den Eindruck gewinnen können, dass Gott uns in unserm zeitlichen Leben aufsucht und sich unserer annimmt" [1]).

Den Erweis für die Wahrheit unseres Glaubens können wir aber niemals aus geschichtlichen Thatsachen entnehmen, die doch selbst erst der Legitimation bedürfen, zweifelhaft sein können und daher der historischen Kritik unterliegen. Vielmehr aus den Thatsachen des (moralischen) Glaubens, die innerlich sind, beweisen wir die (moralische) Wahrheit der historischen Thatsachen. Hier sind Thatsache und „Realität" zu unterscheiden. Jede Thatsache hört für uns auf Realität zu sein, sobald sie aufhört auf uns zu wirken, sobald sie bloss historisch ist, wodurch sie der wissenschaftlichen Kritik verfällt. Der historische und der reale Christus sind also weit von einander verschieden. Auch die Thatsachen der Offenbarung gehören als Ereignisse oder Erscheinungen der sinnlichen Erfahrungswelt dem „Thatsächlichen" an, das Gegenstand der wissenschaftlichen Beurtheilung ist. Erst durch ihren moralischen Gehalt, durch ihre Wirkung auf unser moralisches Bewusstsein werden sie zu Thatsachen für den (moralischen) Glauben. Bei solcher Wirkung aber

1) Herrmann, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? (1886.), 28—31. —

sind moralisches Bewusstsein und die betreffenden Thatsachen, beide, activ, um zusammen eine moralische Erfahrung hervorzubringen [1]).

Die Theologie also führt die einheitliche Weltanschauung herbei durch moralische und wissenschaftliche Kritik zugleich, doch unter dem Primat der moralischen, und damit hat sie ihre Aufgabe gelöst, aber auch als Wissenschaft sich gerechtfertigt, die unabhängig von jedem fremden Einflusse ihre Arbeit verrichtet. Diese Freiheit muss ihr als Wissenschaft unbedingt gewahrt bleiben. Daher ist es falsch und der Bestimmung der Theologie als Wissenschaft zuwider, sie mit Schleiermacher und Andern praktischen Sonderzwecken dienstbar zu machen [2]). — Ist aber die Theologie frei, so müssen auch die theologischen Fakultäten und Professoren frei sein. Wären sie es nicht, so ständen sie in einer ganz unwürdigen Abhängigkeit von Laien, wie Kant sagt, welche „die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben“ [3]). Für eine wahre Kirche, welche das Christenthum als die vollkommene moralische Religion zu fördern sucht, genügt die moralische Verpflichtung in Bezug auf die Vertreter der Wissenschaft. Durch sie werden die Lehrer der Theologie von selbst abgehalten werden, zerstörend in eine Kirchenlehre einzugreifen, da der Moral auch ganz bestimmte Pflichten gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft auferlegt [4]). Wer

---

1) Siehe oben S. 284. 285.

2) Schleiermacher, Ww. I. Abtheilung. Zur Theologie I, 7: „Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammen stimmende Leitung der christlichen Kirche d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören“. — Vgl. Derselbe, Prakt. Theologie, S. 12. — von Nathusius (Wissenschaft und Kirche, 1886.), 26: „Die theologische Fakultät hat das Gesetz ihres Daseins, ihrer Begrenzung und Gliederung, in einem praktischen Zwecke, der ausserhalb der Wissenschaft liegt“. —

3) K.[1], 120. —

4) Siehe oben S. 223. 296. 297. —

diese moralische Verpflichtung nicht in sich fühlt, oder ihr keine Beachtung schenkt, ist weder geschickt zum Professor der Theologie noch zum Professor irgend einer anderen Wissenschaft. Wenn es denkbar wäre, dass ein theologischer Universitätslehrer nur auf dem Boden der reinen moralischen Religion stände, ohne zugleich auf dem Boden des Christenthums zu stehen, so könnte man auch damit zufrieden sein, ohne von seinem Forschen und Lehren für eine wahre Kirche fürchten zu müssen. Nur mit dem historischen, nicht mit dem moralischen Glauben könnte Streit sein.

Wollte man aber die Theologie gründlich beaufsichtigen und nur von einer ganz bestimmten Dogmatik aus sie beherrschen, dann würde man genöthigt sein, dem Lehrzwange noch den Hörzwang hinzuzufügen. Man müsste, um Beeinflussungen seitens der freien Wissenschaft zu verhindern, den Studenten verbieten, bei Professoren anderer Fakultäten, vor allem bei denen der Philosophie zu hören, oder die zu hörenden und vermeintlich ungefährlichen ganz genau bezeichnen. Dass das, wenn es überhaupt noch Universitäten in wahrem Sinne geben soll, unausführbar wäre, abgesehen von der Schmach, die damit der Theologie angethan würde und der Kirche mit ihr, sieht Jeder. Gedenkt man Theologie und Kirche ganz sicher zu stellen, dann ist kein besseres Mittel, als die Erziehung zur Freiheit, und zwar zu der wahren moralischen Freiheit. Durch sie werden Kirche und Wissenschaft gleich gut geschützt sein. Aechtes Christenthum, als vollkommene moralische Religion, und ächte Weltweisheit, als Erzeugnisse solcher Freiheit, kennen keinen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen.

Das Gesammtresultat aus Kant's Religionsphilosophie in Bezug auf die Lehre von der Kirche ist demnach dieses: Kirche ist religio phaenomenon, wahre Kirche diejenige, in welcher das Princip der religio noumenon (der reinen ethischen Religion) öffentlich geworden ist. In ihr giebt es nur ein Objectives, nach dem alles Andere zu beurtheilen ist, das moralische Bewusstsein als die göttliche Uroffenbarung. Mit ihr ist zugleich das einheitliche Prin-

cip gegeben, das alle wahren Kirchen, sie mögen diese oder jene Form haben, mit einander vereinigt und das Sektenthum fern hält. Durch dieses einheitliche moralische Princip werden weiter auch die übrigen ethischen Gemeinschaften mit der ethisch-religiösen, der Kirche, verbunden und in dieser Verbindung zu ihr in das rechte Verhältniss gesetzt. Kirche und Staat, gegenseitig frei, dienen dem Einen Gottesreich, die Kirche durch Beförderung der Religion, der Staat durch Beförderung der Moralität, indem er Legalität verlangt bez. erzwingt. Das theoretische Erkennen aber schliesst sich zusammen mit dem religiösen Glauben dadurch, dass es als sein oberstes Ziel Weisheit erstrebt, die zusammenstimmt mit dem obersten positiven Kriterium der Theologie, dem moralischen Bewusstsein. Wahre Wissenschaft steht hierdurch im Einklang mit wahrer Kirche.

Audios und die Audianer.

Mittheilung von L. E. Iselin,
Pfarrer in Riehen-Basel.

Im elften Jahrgang der „theologischen Literaturzeitung" 1886 S. 77 hat Prof. Harnack im Anschluss an eine Recension über Scott's „Ulphilas apostle of the Goths" folgende Bemerkung veröffentlicht:

„Der Verfasser ist auch auf den räthselhaften Audius und die Audianer eingegangen. Ich erlaube mir beiläufig an die Sprachkundigen die Anfrage zu richten, ob Αὔδιος (Ὥδιος) nicht ein germanischer Name ist. Griechisch ist der Name schwerlich. Ob er semitisch ist, vermag ich nicht zu sagen. War „Odius" (Odo?) ein Gothe — das kann er gewesen sein, obgleich er nach Epiph. haer. 70, 1 aus Mesopotamien stammte — so erklärt sich seine Wirksamkeit bei den Gothen. Dass er nur syrisch gesprochen hat, ist schwerlich glaubwürdig".

Diese Frage ist m. W. seit jener Zeit öffentlich nirgends mehr behandelt worden und somit noch unerledigt; wenigstens figuriren in den neuesten Handbüchern der Kirchengeschichte immer noch die Namen Audios und Udo bezw. Odo nebeneinander, ohne dass die Richtigkeit der einen oder andern Schreibweise beanstandet wird. Ich habe bereits im Jahre 1886 Prof. Harnack meine Ansicht brieflich dahin geäussert, dass ich den Namen Audios für nichts anderes halte als für die weichere Aussprache des auch anderwärts bekannten Abdios und Abdias; doch waren meine Belege damals noch zu unvollständig, als dass ich gewagt hätte, diese Deutung zu veröffentlichen. Inzwischen hat sich mir gesucht und ungesucht genügendes Material dargeboten, um mit Sicherheit

die Frage nach dem Namen des Stifters und damit nach dem Ursprung der Sekte beantworten zu können.

Die ausführlichste Quelle für die Kenntniss der „audianischen Häresie“, wie sie zumeist genannt wird, ist Epiphanius, der sowohl in seiner grossen Ketzergeschichte (haer. 70) als im Anker (C. 14) ausführlich von ihr spricht. Freilich ist fraglich, ob er auch die zuverlässigste Quelle darüber ist. Der grosse Ketzerrichter beurtheilt die Audianer äusserst mild und stellt sich mit diesem Urtheil in Gegensatz ebensowohl zu Theodoret wie zu Ephrem und dem Anonymus des Panegyrikus auf Rabbulas. Denn während Ephrem an einer Stelle[1]) die Audianer neben die Sabellianer, Katharer und Photinianer stellt und sie nachher[2]) in einem Athem mit den Arianern und Kynikern nennt, so hat sie der Lobredner und zugleich der Zeitgenosse des Bischofs Rabbulas von Edessa († 7. August 435) sogar mit den Sadduzäern — weshalb, ist freilich unklar — verglichen[3]) und die Auflösung dieser Sekte dem Bischof von Edessa zum besonderen Verdienst angerechnet. Und wenn die vereinzelte Angabe Theodoret's richtig ist[4]), dass die Audianer, beeinflusst durch die manichäische Lehre, das Feuer und die Finsterniss als unerschaffen angesehen hätten, so war gewiss Epiphanius hiervon nicht unterrichtet, da er sonst nimmermehr, wie er im „Auszug aus dem Panarion“ und im „Anker“ thut, die Audianer mehr zu den Schismatikern als zu den Häretikern hätte zählen, noch hätte sagen dürfen, sie seien in Sachen des Glaubens mit der Kirche gläubig und bekennten keinen falschen Glauben. Immerhin scheint aus der Schilderung dieses Kirchenvaters, die auffallend mild ausgefallen ist, hervorzugehen, dass Epiphanius wenigstens mit audianischen Anachoreten zusammengestossen ist und ihrer asketischen Strenge und ihrem Mönchsleben seinen Beifall zollen musste. Gerade der Umstand, dass er nicht mit der organisirten au-

1) Ephraimi S. adv. haer. tom II p. 488 ed. Rom.
2) ib. p. 493.
3) bei Overbeck, S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta p. 159 ss.
4) hist. eccl. 4, 10. haeret. fab. 4, 9.

dianischen Sonderkirche sondern bloss mit Anachoreten dieser Richtung in Berührung gekommen sein mochte, mag ihn gegen diese milder gestimmt haben.

Schon Epiphanius, der den Stifter dieser Gemeinschaft Αὔδιος nennt und seine Anhänger Αὐδιανοὶ εἴτ' οὖν Ὠδιανοί, giebt als Vaterland des Audios Mesopotamien an (haer. 70 p. 811). Es ist demnach durchaus kein Grund vorhanden, an der Angabe Theodoret's zu zweifeln, der den Audios (Αὐδαῖος) einen Σύρος καὶ τό γένος καὶ τὴν φωνὴν nennt und ihn speciell ἐκ τῆς πέραν Εὐφράτου Συρίας also aus Ostsyrien kommen lässt. Dass dort wirklich das Centrum und die Wiege der audianischen Bewegung gewesen sei, darauf deutet aber ausserdem der Umstand, dass es noch zu Lebzeiten des Epiphanius in der Gegend östlich von Damaskus und im eigentlichen Mesopotamien audianische Klöster gab, während auswärts die Bewegung rasch erkaltet und erstorben war. Und dass wenigstens in der Umgebung von Edessa diese Richtung ziemlich verbreitet war, geht aus dem Panegyrikus des Rabbulas zur Genüge hervor. Nur der Name des Stifters, der in der Form Udo oder Odo vorkommt, verbunden mit dem Berichte seiner grossartigen Mission unter den Gothen am schwarzen Meer gab Anlass zum Zweifel an der Richtigkeit der geschichtlichen Ueberlieferung, und der Name ermangelte jedenfalls bisher noch einer befriedigenden Erklärung, denn Odo klingt wirklich mehr gothisch als semitisch.

Der Name des Stifters der Sekte lautet schon bei Epiphanius anders als bei Theodoret. Ersterer nennt ihn Αὔδιος und seine Anhänger Αὐδιανοί oder Ὠδιανοί, Theodoret dagegen mit der volleren Form Αὐδαῖος, während bei ihm die Sekte auch Αὐδιανοί heisst. Αὐδιανοί ist ganz ähnlich abgeleitet von Αὔδιος wie z. B. Ἀρειανοί von Ἀρεῖος und selbst von der Grundform Αὐδαῖος liesse sich ein verkürztes Patronymikon Αὐδιανοί bilden. Man denke an das lateinische Ariani. Ebenso könnte Ὠδιανοί einfach als kontrahirt aus Αὐδιανοί angesehen werden, wenn nicht bei Ephrem noch eine ähnliche Namensform vorliegen würde. Dort nämlich lautet der syrische Ausdruck für die Sekte an der einen

Stelle[1]) ʿAudaje, was auf die bei Theodoret überlieferte Form Αὐδαῖος zurückführt. An der andern Stelle aber[2]) drückt sich Ephrem folgendermassen aus:

„Eine unreine Lehre benannten sie nach dem Namen des abscheulichen Hundes und die Wahnwitzigen schämten sich nicht, nach dem Namen des Hundes benannt zu werden, gleichwie die Odäer nicht errötheten über den Namen des Oda noch die Arianer und die Kukäer über ihre Namen“.

Diese wichtige Stelle ist bis dahin m. W. nicht mit der nöthigen Sorgfalt behandelt worden und hat darum zu mannigfachen Missverständnissen Anlass gegeben. Der h. Ephrem will hier die Thorheit der Ketzer schon aus dem Namen, den sie tragen, beweisen. Er führt darum zuerst das bekannte Beispiel der Kyniker an, die „nach dem Hunde“ benannt werden. Wenn er dann von den Odäern, den Arianern und den Kukäern sagt, dass sie nicht errötheten wegen ihres Namens, so ist klar, dass er in jene Bezeichnungen durch ein Wortspiel oder eine Anspielung auch irgend eine schlimme Bedeutung hineinlegt. Das hat der lateinische Uebersetzer des Ephrem auch zum Theil, aber nur zum Theil erkannt, wenn er schreibt: quemadmodum nec Udiani (Audiani) Udo (noctuae) vocabulum erubuerunt. Er hat richtig bemerkt, dass mit Udo (richtig gelesen Odå) nicht der Name des Stifters der Sekte angegeben ist, denn darin allein würde kein Schimpf liegen, sondern die syrische Bezeichnung für ‚Nachteule‘, ʿôdhå, was ihm anklingt an den Namen der Sekte ʿAudhaje, die er hier dem Gleichklang zu Liebe mit kontrahirtem Diphtong ʿOdhaje nennt. Wie also die Kyniker sich nach dem Hunde (κύων) so nennen sich die Audäer oder Odäer nach der Eule (ʿOdhå).

Weshalb sich auch die Arianer ihres Namens schämen sollen, ist unschwer zu errathen, wenn man weiss, dass dem syrischen Kirchenvater ihr Name an das syrische ʾarja = Löwe anklang.

1) adv. haer. 22. t. II p. 488.
2) ib. p. 493.

Sehr schwierig dagegen ist die Frage im Betreff der Kukäer. Diese Sekte erscheint sonst weder in der lateinischen noch in der griechischen Literatur. Nur Gregorius Barhebräus[1]) erwähnt in seiner Ethik „einige fromme Leute, welche um die Zeit des ephesinischen Konzils aus Antrieb des Geistes viele fromme Lieder verfertigten und Kukäer (Quqaje) genannt werden". Allein der Zusammenhang zwischen diesen und den von Ephrem als Ketzer bezeichneten ist äusserst zweifelhaft, ja unwahrscheinlich. Da derselbe Autor[2]) einen Simeon aus der Stadt Quq oder Qoq in Mesopotamien kennt als Verfasser von geistlichen Gesängen, so werden sich die Kukäer des Barhebräus wohl von dorther ihren Namen geholt haben. Auch sind die Kukäer des Ephrem Ketzer der schlimmsten Sorte und können schon deshalb nicht wohl mit jenen identisch sein. Die Schreibung Quqaje, in welcher der Sektenname bei Ephrem vorkommt, bedeutet „Töpfer", „Hafner". Nun wäre ja nicht unmöglich, dass jene Häretiker sich selbst aus irgend einem Grunde diese Bezeichnung beigelegt hätten. Dem ganzen Zusammenhang bei Ephrem nach muss aber Quqaje irgend ein Spitzname sein, den Ephrem gebraucht, um wie bei den Odäern auf die Ungereimtheit ihres Wesens aufmerksam zu machen. Wie er die Odäer = Audäer mit der Nachteule (ʿodha) zusammenbringt, so die Kukäer mit dem Topfe (quqai). Fraglich ist bloss, was der Name ursprünglich bedeutet, woher er stammt und ob ihn nicht Ephrem dem Wortspiele zu Liebe verdreht hat wie denjenigen der „Odäer". Meine Ansicht geht dahin, dass die sog. Kukäer, genauer Quqäer, des Ephrem nichts anderes sind als die Kollyridianer, von denen Epiphanius[3]) berichtet, sie opferten zu Ehren der Maria an bestimmten Tagen kleine Kuchen — κολλυρίδες.

Dabei bringe ich den Namen der Sekte in Zusammenhang mit dem syrischen Worte kuka, das „Brotkuchen" bedeutet[4])

---

1) In Assemanni bibliotheca orientalis t. I. p. 121.
2) ib. II p. 323. cf. III p. 115.
3) haer. 79. ancor 13.
4) Vgl. Pesch. Richt. 7, 13.

und von Bar-Saroshwai in den Glossen des Bar-Bahlul [1]) ausdrücklich durch κολλῦραι erklärt wird. Freilich ist die Schreibung kuka die häufigere, doch kommt auch die Orthographie mit q vor[2]) und überdies ist sehr wohl möglich, dass Ephrem absichtlich eben um des Wortspieles willen ursprüngliches kukaje (κολλυριδιανοί) umgeändert hat in quqaje (Töpfer). Ich meine also, unter diesen Kukäern des Ephrem seien die in Arabien und Syrien verbreiteten Kollyridianer des Epiphanius zu verstehen.

Für den Namen der sog. „audianischen Häresie" geht aus unserer Stelle vorerst negativ hervor, dass bei Ephrem der Name des Stifters nicht genannt ist und darum alle Bezeichnungen wie „Udo" oder „Odo" als unrichtig zu gelten haben.

Positiv ergiebt sich, dass die Häretiker selbst von den Syrern „'Audaje" genannt wurden und dass dies nach der damaligen Aussprache zu 'Odaje werden konnte, ohne dass der ursprüngliche Name allzusehr verwischt wurde. Diese Form aber trifft zusammen mit der bei Theodoret überlieferten Form Αὐδαῖος. Und diesen vereinigten Zeugen gegenüber hat die Angabe des Epiphanius von Αὔδιος und Αὐδιανοί, zumal sie sich auch sonst als sekundär erwiesen haben, kein Gewicht. Es fragt sich bloss noch, ob Αὐδαῖος und 'Audaje ursprünglich syrische Namen sind, wie die Angaben es erwarten lassen.

Inschriftlich bezeugt finden sich im Hauran 'Αουεῖδος[3]), φυλὴ Αὐδηνῶν[4]), in Batanäa als Frauenname Αὔδη[5]). Diese Namen können alle verwandt sein mit Αὐδαῖος. Die Erklärung aber, welche Wetzstein aus dem Arabischen versucht hat, ist so sehr gezwungen, dass sie füglich aufgegeben werden

1) bei Rödiger, Chrestomathia Syriaca p. 58. Lex.

2) s. Castelli Lex. Syr. s. v. quqja. Eine doppelte Orthographie ist um so leichter möglich, da das Wort urspr. ein nichtsemitisches, persisches Lehnwort ist. S. ebenda s. v. kuka.

3) Wetzstein, Ausgew. griech. u. lat. Inschriften. 1863. Abh. d. berl. Akad. No. 134 u. 179.

4) Lebas et Waddington, Voyage en Grèce et en Asie Mineure. t. III. Incr. No. 2393. 2396.

5) ib. No. 2206. 2459.

muss. Es liegt viel näher diese Namen allesammt der grossen Gruppe semitischer Eigennamen anzureihen, welche abgeleitet sind vom Stamme עבד = „unterthänig, dienstbar sein“. Nicht bloss im A. T. sind eine Reihe von Namen von diesem Stamm gebildet worden[1]) sondern auch in den andern semitischen Dialekten und besonders im Syrischen. Ein Ἀβδαῖος wird auf einer Inschrift in Palmyra erwähnt[2]), ebenso lautet der Name eines tyrischen Suffeten bei Menander. Einen Ἄβδος in Edessa erwähnt Eusebius[3]); einen Abdus als Partherfreund Tacitus[4]). Der „Pseudo-Abdias“ soll Bischof von Babylon gewesen sein[5]). Die Namen ʿAbhda, ʿAbhdo, ʿAbhdia, ʿAbhdon, ʿAbhdjeshu kann man in Assemani's orientalischer Bibliothek[6]) finden. Dass sich nun der Name der „audianischen Ketzer“ bloss noch mit dem weichen Anlaut Αὐδαῖος und ʿAudaje erhalten hat, spricht wiederum dafür, dass die Sekte ursprünglich aus Ostsyrien stammt, wo die Aussprache des bh besonders weich war[7]). So nennt sich der Schreiber der berliner Handschrift „Sachau 131“ auf Blatt 152 ʿAudisho, dagegen auf Blatt 153 ursprünglicher ʿAbhdisho, was beides „Knecht Jesu“ bedeutet[8]). Derselbe Name wird im Dialekt von Urmia heute ʿOdhishu resp. ʿOdhisho gesprochen[9]), wobei also die gleiche Kontraktion des Anlautes eintritt wie in des Epiphanius Ὤδιος (aus Ἄβδιος, Αὔδιος) und des Ephrem ʿOdhaje (aus ʿAudaje, ʿAbhdaje). Uebrigens findet sich die Erweichung des bh zu w und v noch in andern Beispielen[10]).

1) z. B. עַבְדָּא, עַבְדִּי, עַבְדּוֹן, עֹבַדְיָה
2) Lebas a. a. O. 2603.
3) hist. eccl. 1, 13.
4) annal. 6, 31.
5) Ordericus Vitalis, hist. eccl. II p. 420.
6) a. a. O. t. I. 176. 181. 192. 193. 417. 527. 536.
7) Vgl. Lagarde, Abhandlungen S. 255 ff.
8) Stade's Zeitschr. f. att. W. 1886. S. 194 f.
9) Merx, Neusyrisches Lesebuch S. 19.
10) Vgl. Ταουτα = aram. טביא, artikellose Form des Ταβιθά Act. 9, 36. 40. Ignat. ad Smyrn. 13, 2. Aehnlich Αὔγαρος = Ἄβγαρος s. Fabricius, Cod. Apocr. N. T. 2 ed. t. II. 514. In vielen anderen Fällen ist nicht das semitische bh sondern das griechische β zu w und v erweicht worden.

Als ursprüngliche Form des Namens Αὐδαῖος hat gewiss ʿAbbdai zu gelten, eine Namenbildung, der manche analoge Fälle zur Seite stehen [1]. Man wird also die Ueberlieferung Αὔδιος bei Epiphanius gleichwie die Form Αὐδιανοί als ungenau zu betrachten, die Namensformen Udo und Odo gänzlich zu streichen und die Lesart bei Theodoret Αὐδαῖος als die getreuste Wiedergabe des syrischen Namens anzusehen haben. —

---

1) z. B. Θαδδαῖος, Ματθαῖος, Ἀγγαῖος, Ζακχαῖος, Ἰεσσαί (Sir. 45, 25), Ἀδδί = Ἀδδαί (2. Esra 9, 31), Ἀσμοδαῖος (Tob. 3, 8), Babai, Elxai u. a.

Ein Hirtenbrief
des
armenischen Katholikos und Patriarchen Makar I.

Mitgetheilt von

Arsak Ter Mikelian
cand. theol. in Jena.

Vorbemerkung.

Die armenischen Geistlichen haben vom III. Jahrhundert ab im Kampfe um die Selbständigkeit ihrer Kirche und Nation stets mit Ruhm in der vordersten Reihe der Streiter gestanden. Die schönen Blätter der armenischen Geschichte im V. Jahrhundert sind reich geschmückt mit patriotischen Thaten gelehrter Geistlicher, die treu bis in den Tod für das Vaterland ihr Blut vergossen. Der jetzige Katholikos und Patriarch aller Armenier ist ein leuchtendes Beispiel unentwegter Nachfolge der armenischen berühmten Väter.

Geboren im J. 1813 in einem Dorfe Thelut in Türkisch-Armenien war er um 1821 nach S. Etschmiadsin gebracht worden, um daselbst von tüchtigen Lehrern erzogen zu werden. Um 1834 beendigte er seine Studien und wurde in demselben Jahre als Kleriker in das dort befindliche Kloster aufgenommen. Vier Jahre später erhielt er dann unter dem Katholikos Johann VIII. die Diakonatsweihe und ging so zum geistlichen Stande über; hierauf erfolgte im J. 1842 seine Weihe zum Wardapet, d. h. Doctor, der nächst höheren Stufe geistlichen Amtes; kurze Zeit darnach ward er zum Lehrer und bald darauf zum Inspector der Klosterschule ernannt.

Seiner Pflicht kam er jeder Zeit mit einer so treuen Gewissenhaftigkeit nach, dass er die Aufmerksamkeit des Katholikos in hohem Maasse auf sich ziehen musste, und so trat er (1847) bald auch als würdiges Mitglied in die Synode zu Etschmiadsin ein. Noch in demselben Jahre ward ihm die Ehre zu Theil, von dem Katholikos nach Persien geschickt zu werden, mit dem Auftrage, daselbst armenische Manuscripte zu sammeln. Für seine Treue im Amt ward ihm ausserdem im J. 1851 die Verleihung des I. Ordens durch den berühmten Katholikos Nerses V. zu Theil. Nachdem er 1852 die Bischofsweihe empfangen, ward er 1859 zum Erzbischof ernannt und erhielt 1864 als Exarch in Tiflis von der russischen Regierung die Orden Wladimir III., Stanislaw I. und Anna I. 1876 ward er in das Exarchat Bessarabiens versetzt und nahm dann 1883 als Vertreter des armenischen Patriarchats an der Krönungsfeier Alexanders III. theil.

1885 endlich ward er zum Katholikos aller Armenier gewählt.

Die Verdienste des Katholikos aller Armenier Makar I. beruhen hauptsächlich in der hervorragenden Förderung der Jugenderziehung; ihm verdanken die Armenier zum grössten Theil die jetzige hohe Blüthe der armenischen Akademie zu Etschmiadsin und auf seine Anregung hin werden alljährlich eine Reihe akademisch gebildeter Archidiakonen nach Deutschland geschickt, um ihre Bildung durch das Studium deutscher Wissenschaft zu bereichern.

Man sieht hieraus deutlich, wie die armenische Kirche ihrerseits das schon aus frühen Jahrhunderten ihres Bestehens ererbte und weitergepflegte Princip der Freiheit im stärksten Gegensatz zum finsteren Knechtessinn der Papstkirche Roms auch jetzt noch in der lebenbekundendsten Weise zum Ausdruck bringt. Diese Idee, so urtheilen wir, verkörpert sich aber in der schönsten Weise in der Person des gegenwärtigen Katholikos aller Armenier, des treuen Vaters seines Volks und seiner freien Kirche. Dass damit nicht zu viel behauptet sein dürfte, mag man selbst am besten dem Zeugniss des trefflichen Rundschreibens ent-

nehmen, das der gegenwärtige Katholikos im J. 1888 an die Gesammtheit der Armenier richtet, und in welchem er seiner liebenden Fürsorge für das Glaubensleben der Armenier hauptsächlich dadurch Ausdruck giebt, dass er sie vor den Irrlehren der Kirche Roms zu warnen sucht, zu der er überall in den denkbar schärfsten Gegensatz tritt.

Wir versuchen es, an dieser Stelle eine dem Original des genannten Rundschreibens möglichst getreue Uebersetzung mit einigen, das Verständniss der Namen etc. erleichternden Anmerkungen unter dem Text darzubieten[1]).

Makar, ein Knecht Jesu Christi und mit dem allmächtigen Willen Gottes Oberbischof und Katholikos aller Armenier, oberster Patriarch des nationalen apostolischen Stuhles der araratischen allgemeinen Mutterkirche des heiligen Etschmiadsin[2]).

Den glückseligen Katholici der Häuser von Cilicien und Althamar[3]), den heiligen armenischen Patriarchen in St. Jerusalem und Constantinopel, hochwürdigen Prälaten aller unserer Sprengel in Russland, in der Türkei und in Persien, ehrenwerthen Doctoren und Priestern der apostolischen heiligen Kirche Armeniens und auch allen Laienklassen in jeglichem Stand und Grad, Männern und Weibern, Alten und Jungen und allen in dem Glauben an Christus Erzogenen, die in der ganzen Welt sind, wird von Jesus überkommener Gruss, Liebe, Frieden und Patriarchalsegen gesendet. Amen.

Höret, ihr wohlgeborenen Söhne des neuen Zion des apostolischen grossen allgemeinen Stuhles vom heiligen Etschmiadsin, höret die Reden, die nicht ich, sondern der heilige Apostel Paulus, erregt vom heiligen Geist, an die Gläubigen schreibt: „Wie ihr angenommen habet den Herrn Christum

1) Die Veröffentlichung des Hirtenbriefs in den Zeitungen von Constantinopel wurde durch römische Intriguen verhindert.

2) Eine Insel im Wansee.

3) Ueber die Gründung des armenischen Patriarchats in der armenischen alten Residenz Walarschapat, siehe weiter unten.

Jesum, so wandelt in ihm. Sehet zu, dass euch Niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre und nach der Welt Satzungen, und nicht nach Christo".

Ich weiss, meine Lieben, dass es in dieser viel bedrängten Zeit vieles giebt, was darauf abzielt, eure Herzen zu verführen; ich weiss, dass viele Versuchungen euch umlagern, euch zu erschüttern in dem Glauben, zu dem ihr durch die Gnade des heiligen Geistes berufen seid. Seid darum wachsam und haltet fest an dem, was ihr gelernt habt, denn ihr habt als Führer zum Glauben und als Wegweiser zur wahren Lehre das heilige Buch des alten und neuen Testamentes. „Du aber, sagt der h. Apostel Paulus, bleibe in dem, das du gelernt hast und dir vertrauet ist; sintemal du weisst, von wem du gelernt hast. Und weil du von Kind auf die h. Schrift weisst, kann dich dieselbige unterweisen zur Seligkeit, durch den Glauben an Jesum Christum". Vernehmet, dass derselbe heilige Geist, der durch die Propheten und Apostel in der h. Schrift geredet hat, auch uns die Botschaft des Heils verkündigt hat Sehet, an euren Thüren stehen die Diener der Verführung, deren Redekunst, Schriften und Thaten darauf abzielen, euch glaublich zu machen, dass ihr der Wahrheit eures Glaubens verlustig geworden wäret; daher wandelt in dem Herrn Jesus Christus, wie ihr ihn aufgenommen und kennen gelernt habt; fürwahr glaubet, dass der Herr die Verführten auf den Mund schlägt mit den Worten: „Nennet ihr Niemanden Rabbi, denn Einer ist euer Meister, und ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen, denn euer Meister ist Christus". Wahrlich folget nach dem einigen Meister, der unser wahrer Hirt ist „er kennt die Seinen und ist bekannt den Seinen, sie kennen seine Stimme und einem Fremden folgen sie nicht nach, sondern fliehen vor ihm; denn sie kennen eines Fremden Stimme nicht". Höret nicht auf Irrlehren, die von Fremden als scheinbare Wahrheit unter euch gepredigt werden; die Fremden reden wohl im Namen Gottes, aber ihre Rede ist zweideutig und allein auf irdischen Nutzen und weltlichen Ruhm gerichtet. Lasset euch nicht betrügen von

der List wahnwitziger Seelenjäger; sie streben danach, euch der Gnade des h. Geistes und der Ruhe des Gewissens zu berauben und lügen euch vor, dass die Quelle der menschlichen Ueberlieferungen, die sie vortragen, die Bibel sei. Seid immer eingedenk dessen: „Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, dass wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist“.

Gewiss, das Gesagte genügt, um euch, die Kinder des Mutterlichts des heiligen allgemeinen Stuhles von Etschmiadsin daran zu erinnern, dass der h. Geist euch gelehrt hat, vor den fremden Glaubenslehren, die ihr höret, euch in Acht zu nehmen. Jetzt nun höret mir aufmerksam zu, denn die Bedrängnisse der Zeit legen mir gemäss meinem Amte die heilige Pflicht auf, euch schriftlich zu warnen vor denjenigen Dienern Roms, die auf Anregung des Rundschreibens des römischen Oberpriesters Leo XIII. an den römischen Patriarchen der Armenier vom 25. Juli 1888, und angestachelt zur Habgier nach irdischem Besitz, euch Anstoss zu geben und von der apostolischen heiligen Kirche Armeniens abtrünnig zu machen suchen.

Höret, meine Kinder, Niemand hat eine so wahre Freude, wie ich, wenn ich sehe gleich dem Apostel, dass ihr ausgerüstet mit der Waffe der Wahrheit den Versuchungen eures Glaubens in Jesu Christo widerstehet. Erinnert euch, dass auch unsere seligen Ahnen ihr Leben im Feuer der Glaubensversuchung vollendet haben. Denn wir wissen, dass die Lehre des Evangeliums Christi schon seit alter Zeit hellleuchtend in unserem Lande gestrahlt hat; auf allermächtigsten Befehl des heiligen Geistes hallte Berg und Thal unseres Vaterlands, von der Predigt der h. Apostel Thaddäus und Bartholomäus wieder, Land und Stadt des alten Armenien ward gereinigt von dem Schmutz heidnischen Irrthums mit dem Blut der Apostel und zahlreicher Märtyrer [1]). Da mit der Zunahme der Predigt des Wortes die Zahl der

1) Am hervorragendsten die zwei Märtyrergruppen der Oskianer († 107) und Sukhiassianer († 130); unter letzterer Gruppe befinden sich auch Verwandte der damaligen armenischen Königin Sathinik.

Märtyrer und Bekenner in unserem Lande sich steigerte, hat uns der fürsorgende Schöpfer als Erleuchter unserer Seelen den grossen Bekenner und Märtyrer der Wahrheit, den Nachfolger der ersten Erleuchter Thaddäus und Bartholomäus den heil. Gregor geschenkt; ihm war von Gott die allgemeine heilige Kirche Armeniens zu Walarschapat in den Wolken des Himmels wunderbar erschienen. Auf dem Gipfel des von Gott ihm gezeigten Gebäudes dieser Kirche erschien ihm auch der Patriarchalstuhl als Schutz und Schirm der Heiligkeit der Religion, geschmückt mit dem glänzenden Kreuz Christi; so hat der Herr mit den edlen und werthvollen Elementen der Natur: Gold, Feuer, Wolken und Licht, aus denen das wunderbare Gebäude bestand, gezeigt, dass die heilige armenische Kirche ewig und von Menschen unzerstörbar ist, dass weder irdische noch überirdische Mächte sie erschüttern können; denn die Kraft Gottes wohnt in ihr. So hat der Finger Gottes dem armenischen Lande diesen himmlischen Stuhl gewiesen, der so hoch, wie der Himmel, und so glänzend, wie die Sonne erschien; und so steht er da in strahlender Glorie, in allen Jahrhunderten ein lichtvoller Stern über dem armenischen Volke, kraft der Lehre vom Evangelium, das die heiligen Apostel und seligen Väter der Kirche Armeniens übergeben haben. Und wahrlich, derselbe schützende Herr gab fortwährend in den Kindern und Enkeln des heiligen Erleuchters Gregor treue Nacheiferer in dem Kampfe um die Selbständigkeit der armenischen apostolischen heil. Kirche: den heil. Aristakes, Werthanes, Nerses den Grossen und Jahak, den heil. Mesrop und alle seine Mitarbeiter, die das ganze Land mit zahlreichen Kirchen, Klöstern und Kapellen erfüllten und in denselben die Predigt des Evangeliums nach Uebersetzung der Bibel in die Sprache ihres Volkes erschallen liessen.

Merket auf und präget eurem Herzen diese unwiderlegbare Wahrheit ein, dass, wie ihr schon gehört habt, das heilige Evangelium und die in Gnaden erschienene Lehre Christi von der Liebe Gottes zu den Menschen durch unsern frühesten Erleuchter mit Glück eingeführt wurde, zu der Zeit, als Rom und der ganze Occident noch in der Finster-

niss des Heidenthums schlummerte. So darf sich stolz die heilige armenische Kirche dessen rühmen, dass sie sich durch die Gnade des heiligen Geistes Jahrhunderte lang fortwährend in ihrer ursprünglichen Klarheit und Reinheit erhalten und die alten Kanones und Sätze der Kirche Christi unverändert bewahrt hat. Diese erstgeborene christliche Kirche Armeniens hat mit Abscheu alle Glaubensverirrungen von sich ferngehalten und so oft neue Irrlehren an sie herantraten, diese nur weniger Worte gewürdigt; so verharrt sie bis jetzt in dem grossen Bekenntniss der heiligen Apostel Christi und der ersten seligen Väter der drei ökumenischen h. Concilien von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus [1]).

Mannichfache Glaubensprüfungen sind nach dem Rathschluss Gottes über unsere Ahnen, wie über euch hereingebrochen; denn ehedem erhoben sich die Magier [2]) mit ihrer Lehre, die Verlockungen der heidnischen Sitte und die Verführung irdischen Ruhms gegen die christliche Heerde; dies alles stürmte ein auf die Auserwählten, auf die in der göttlichen Wahrheit Unterwiesenen; da fiel man über die Christen her mit Gewaltthat, mit Kerker und Ketten, mit Mord und Gefangenschaft; die in der Taufwanne des Lichts getauften Schaaren und Herden von Christen fielen in die Hände irrender Diener des Feuers und der Sonne; Gott geweihte Anstalten wurden geschändet von den Feinden des Kreuzes Christi; die Prediger des Evangeliums Christi verbannt und aufgerieben in Ketten und Banden der Ungerechtigkeit; die heiligen Geräthe wurden beschmutzt uud verunreinigt und der Dienst des Kreuzes öffentlich verspottet. Ueberall herrschte Ruchlosigkeit; da kam der Herr und hob seine Gläubigen wieder auf, erkor sich die Kinder der heiligen armenischen Kirche zum Volk seines Eigenthums, und alle, wo jeder sich befand, in königlicher Stellung, in Bergarbeit, im mühsalvollen Kriege mit Feinden, überall bekannte

1) Die Zeitgenossen der drei byzantinischen grossen Synoden nennen diese nicht „ökumenisch"; erst später wird ihnen nach dem Vorgang der Byzantiner selbst dieses Attribut beigelegt.

2) Gemeint sind die grausamen Verfolgungen seitens der Perser gegen die armenische Kirche im V. Jahrhundert.

man sich einstimmig zu der frommen Glaubenslosung: „das göttliche Gesetz soll ewig herrschen über alles und nach demselben die Sünder ihrer gerechten Strafe verfallen; denn unser Glaubensgelübde ist nicht den Menschen dargebracht, dass wir wie thörichte Kinder betrogen werden, sondern Gott ist es dargebracht, dem es nicht aufgekündigt oder gebrochen werden kann, weder jetzt noch später, noch in der Ewigkeit, noch in der Ewigkeit der Ewigkeit".

Das haben, meine Kinder, unsere seligen Väter bezeugt, begeistert für die heilige apostolische Kirche, in der Zeit der schmerzlichen, auf die Vernichtung des Glaubens in Jesu Christo gerichteten Versuchungen; der Herr selbst aber hat in dem Glaubenskriege gekämpft; er war der Anführer der heiligen Väter, der Lewontianer und heiligen Feldherren, der Wardanianer [1]; er selbst hat seinen Geist den glücklichen und seligen Patriarchen, den weisen und frommen Predigern unserer heiligen Kirche eingeflösst; ihre Kriegsversammlung brachte alle Irrlehren zum Schweigen und schlug alle Sophisten auf den Mund, die neue Gesetze erfinden wollten und ungereimte Dinge ersannen, als ob diese zur Erklärung der Wahrheit dienten, einer Wahrheit, die doch aus dem heiligen Geiste durch die heiligen Propheten und Apostel gepredigt worden ist.

In der That, die armenische heilige Kirche hat sich am Ende des fünften Jahrhunderts vermöge der Treue aller ihrer Kinder als eine tapfere Eifererin gegen heidnische Irrlehren erwiesen und ist ein reines Gefäss aller Einrichtungen und Ueberlieferungen der Apostel geblieben, an denen sie fest hielt alle Jahrhunderte hindurch bis jetzt.

Was soll ich aber über die damaligen Christen des Abendlandes sagen, die eine Richtung einschlugen, in der sie sich den Lehren des heiligen Geistes widersetzten? Indem hier die Streitigkeiten sich vermehrten, die Christen sich untereinander bekämpften und religiöse Streitsätze aufstellten in Absicht, die Weltherrschaft zu erlangen, strebten auch rö-

---

[1] Tapfere Kämpfer im persisch-armenischen Kriege des V. Jahrhunderts.

mische Bischöfe danach, so viel als möglich weltliche Macht sich anzueignen und andere zu vergewaltigen.

Es gab eine Zeit, wo auch die abendländischen Christen geführt von den alten heiligen Vätern einig waren unter einander in christlicher Liebe und Frieden und wo man nichts anderes unter den verschiedenen Nationen mit ihren mannichfaltigen Sprachen sah, als ein allgemeines Ringen nach dem Ausdruck wahrer Herzensfrömmigkeit. Und wenn manche römische Bischöfe bisweilen sich die Herrschaft über die anderen Sprengel anzumassen wagten, so waren es die heiligen Kirchenväter, die in der Begeisterung für evangelische Bruderliebe und Gleichheit unter einander über sie das Urtheil sprachen, ihnen strenge Vorwürfe machten und unter ihnen Frömmigkeit und gleiche Würde wiedereinführten. So verschmähte es am Ende des sechsten Jahrhunderts der römische Bischof Gregor der Grosse, indem er mit dem einfachen Namen eines Bischofs sich begnügte, sich „Papst“ zu nennen, und trat in diesem Sinne auch dem Bischof der byzantinischen Reichsstadt Johannes dem Faster, der als Candidat des ökumenischen Patriarchats auftrat, kräftig entgegen. Er ermahnte ihn, nicht im Widerspruch mit der Lehre des Herrn sich stolz zu überheben: „Was für eine Antwort würde Christo dem alleinigen Haupte der allgemeinen Kirche geben, wer unter dem Namen eines ökumenischen Patriarchen alle Glieder der Kirche Christi unter seinen Gehorsam bringen will; und wie darf einer, der nicht einmal ein Vater seiner Herde ist, ein ökumenischer Vater der Christen genannt werden?“ So sagte damals der Eiferer für den alten Ruhm der heiligen apostolischen Kirche, Gregor der Grosse. Doch bald darauf, schon nach einem Jahrhundert war es den römischen Bischöfen gelungen, sich königliche Macht zu verschaffen und mit Armee und Waffen über alle Länder und Völker zu herrschen im Widerspruch mit den Worten unseres göttlichen Lehrers, der da sagt: „Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern, so Jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener. Und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht. Gleichwie des Menschen

Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene, und gebe sein Leben zur Erlösung für Viele“.

In der That, der Fluch dieser weltlichen Herrschaft der römischen Bischöfe, der in den Büchern der christlichen Kirchengeschichte seines Gleichen sucht, liegt klar genug vor Augen: hier das flammende Feuer der Inquisition, Menschenmord und Martyrium im Gefolge, als sei alles in den Abgrund der Häresie versunken, dort die mit dem Blute des Heilands Geheilten vor den Füssen des Tyrannenstuhles der römischen Bischöfe und Legaten in ihrem eigenen Blute schwimmend; hier der schnöde Verkauf heiliger Güter, dort Vernichtung des Mitleids und des Friedens zum Nutzen der irdischen Herrschaft des römischen Stuhles.

In die Reihe dieser durch die Habgier des römischen Stuhles verübten Frevelthaten gehört auch die Unterschiebung derjenigen Briefe und Schriftstücke, die das Supremat des römischen Bischofs über die Kirche Christi beweisen sollen. Jene Briefe sind, wie allgemein anerkannt ist, ebenso gefälscht, wie die Schrift, in der jene Sage über das angebliche Supremat des h. Apostels Petrus und über die unbegründeten Rechte seines vermuthlichen Stellvertreters, des römischen Bischofs über die ganze Herde Christi im Widerspruche mit dem Evangelium als wahr hingestellt wird. Denn wir wissen, dass unser Heiland allen seinen Aposteln, indem er sie anblies, sagte: „Nehmet hin den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“, und dass er allen versprochen hat, dass sie bei seiner Wiederkunft auf zwölf Stühlen sitzen sollen, zu richten die zwölf Stämme Israels. Unser Heiland hat also keinem seiner Jünger ein besonderes Recht oder einen besonderen Vorzug zugesprochen, denn was er ihnen gegeben hat, ist keine weltliche Herrschaft über Leib und Leben der Menschen, sondern der Auftrag himmlischer und geistlicher Heiligung ihrer Seelen und Erleuchtung ihrer Gedanken gewesen. So bekennt und lehrt die armenische heilige Kirche, dass alle Apostel Christi einer wie der andere gleiche Würde haben, sie betrachtet jeden als Haushalter der göttlichen Geheimnisse, durch den die Thüren des himm-

lischen Königreich auf- und zu-geschlossen werden. So ertheilt sie auch den Nachfolgern jener die gleiche Würde und setzt keinen höher als den Andern; sie nimmt nicht den heiligen Petrus als Grund und Haupt der Kirche Christi an, wie ja auch der heilige Geist durch den seligen Paulus bezeugt: „Einen andern Grund kann Niemand legen, ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“

Diejenigen aber, die irrthümlich vermuthen, dass die armenische heilige Kirche jemals unter der Herrschaft der römischen Kirche gestanden habe, fussen hierin auf einem untergeschobenen Schriftstücke. Hütet euch vor dem Sauerteige der Papisten; man kann keinesfalls die Entstehung dieser von den Papisten untergeschobenen Schrift in ein frühes Alterthum zurückführen: ihre Verlogenheit und Unechtheit aber erkennt man leicht an dem phantastischen Inhalt und an dem Stil, in welchem sie abgefasst ist. Die Papisten benutzten aber diese Schrift, um die Unwissenden und Einfältigen im Volk zu verführen, so wie sie es auch heutzutage noch treiben.

Es bestand in der That ein Bündniss zwischen den armenischen Königen und römischen d. h. byzantinischen Kaisern; die armenischen Patriarchen aber waren mit ihren Königen als ihre Rathgeber, als Vormünder und Beschützer des armenischen Thrones in allen Jahrhunderten eng verbunden. Aber sehet, meine Kinder, und höret auf meine Rede! Diese Bündnisse sind nicht geschlossen worden im Namen des armenischen Stuhles zur Oberherrschaft des römischen Bischofs; und wenn die armenischen Patriarchen mit den armenischen Königen sich vereinigten, das Vaterland zu beschützen und den Frieden zu erhalten, so hatten sie in diesem Falle weder mit Rom noch mit den römischen Bischöfen etwas zu thun, sondern mit Byzanz und mit den römischen Kaisern des Orients. Indessen erreichte dieser Zustand mit dem Ausgang des V. Jahrhunderts ein Ende, denn da löste sich das armenische Reich in seiner bisherigen Verfassung auf, die Kirche aber rühmte sich auch weiterhin ihrer Selbständigkeit auf der, ihr durch die heiligen Apostel und unseren Erleuchter überlieferten Grundlage.

Wenn aber bisweilen einige von unsern Klerikern und Laien in Unglücksfällen die Wichtigkeit jenes Bündnisses zu erweisen versucht haben, so haben sie damit nicht den Supremat der römischen Bischöfe anerkannt, sondern haben nur an die alte Bruderliebe der Christen unter einander mahnen wollen. Gleichwohl kennen wir die zeitweiligen Versuche mancher Kleriker und Laien der neueren Zeit, die Existenz eines Schriftstückes nachzuweisen, dessen Wortlaut uns jedoch weder in den echten Büchern der alten armenischen Geschichte noch in sonstigen zuverlässigen Aufzeichnungen entgegentritt; jenes Schriftstück finden wir zwar in manchen Exemplaren des Historikers Agathangelus, dasselbe kann aber auf Echtheit keinen Anspruch machen, da es von armenischen und fremden Papisten in der späteren Zeit der Unwissenheit und der unitarischen Wirren am Ende des XIV. Jahrhunderts verfasst worden ist.

Ebenso wie die Echtheit jenes Schriftstückes ist auch die Reise Gregors des Grossen mit dem König Terdat nach Rom und die an jenem vollzogene Handauflegung des römischen h. Bischofs Sylvester durchaus hinfällig. Lasset euch, meine Lieben, nicht täuschen von solchen fabelhaften Ueberlieferungen der Anhänger des römischem Stuhles, die alle ihre Kräfte daransetzen, zu beweisen, dass die armenische Kirche unter der Herrschaft eines ausländischen Stuhles stände.

Seid überzeugt, dass von Anfang der armenischen Christenheit an bis zu Ende des elften Jahrhunderts Niemand von unseren Patriarchen und Klerikern sich veranlasst gefühlt hat nach Rom oder sonst irgendwohin zu gehen, um vor einem fremden Bischofe das Gelübde seiner Unterthänigkeit abzulegen. Nie hat auch ein Concil stattgefunden für die Bestätigung eines römischen Supremats und einer Abhängigkeit unserer Kirche von der römischen. Ich warne euch, meine Kinder, vor solchem Betruge, der nichts ist, als ein phantastisches Geschwätz aus der Zeit nach dem XII. Jahrhundert. Seid überzeugt und versichert, dass kein Verkehr unter den armenischen und römischen Bischöfen von der Zeit Gregors des Erleuchters bis zum XII. Jahrhundert stattgefunden hat; der Verkehr unserer Nation mit der römischen

hat erst in der Zeit der Kreuzzüge auf die Veranlassung römischer Bischöfe hin begonnen.

Der erste unter unseren Patriarchen, der eine Wallfahrt nach Rom [1]) unternahm und vom römischen Bischof als gleichberechtigt anerkannt wurde, ja sogar viele Ehrenbezeugungen [2]) von ihm erhielt, war Gregor II; er übergab am Ende des XI. Jarhunderts den Patriarchalstuhl seinem Statthalter und bereiste selbst die Welt seiner Zeit, um seine eigene Erfahrung im christlichen Auslande zu bereichern und daraus für seine schriftstellerischen Arbeiten Nutzen zu ziehen. Von Cilicien aufbrechend ging er nicht bloss nach Rom, sondern auch nach Constantinopel, Jerusalem, Alexandrien und anderen berühmten christlichen Städten. Er ist aber nach keiner Ueberlieferung unserer Kirche zu irgendjemand in ein Abhängigkeitsverhältniss getreten und weder er noch seine Nachfolger haben einen Brief über ihre Unterthänigkeit oder ihren Gehorsam gegenüber dem römischen Stuhle hinterlassen.

Wir wissen aber ganz sicher aus der Geschichte der armenischen Könige in Cilicien, dass die Armenier, nach Anfang der Kreuzzüge in der freudigen Hoffnung auf Befreiung des h. Landes und erfüllt von dem Glauben an Jesum Christum, den Christen des Abendlands die alte christliche Bruderliebe dadurch rühmlich bewiesen, dass sie den von den Nachbarvölkern Belagerten Hülfe leisteten. Freudig gingen unsere Ahnen auf den Höhen Ciliciens im Namen des Evangeliums den abendländischen Kämpfern des Kreuzes Christi voran und unterstützten die Fremdlinge reichlich mit Mitteln aller Art.

Es ist also augenfällig, dass der erste Verkehr der Armenier mit den römischen Christen im Laufe des XII. Jahrhunderts stattgefunden hat, indem er begonnen im Namen der Christenheit, grösstentheils jedoch aus politischen Rücksichten besonders aus der Hoffnung auf Unterstützung des armenischen Thrones sich herleitete. Wirklich haben auch Briefwechsel

[1]) Zum h. Grabe des Petrus und Paulus.

[2]) Diese Ehrenbezeugungen hat der Vater Gregors II., Gregors Magister, in einem selbstverfassten Kirchenliede erwähnt, sie werden von römischen Sophisten fälschlich auf Gregor den Erleuchter bezogen.

und Unterhandlungen von Seiten der Dynastie der Rubeniden[1]) mit römischen Christen stattgefunden und es sind da auf Anregung von römischen Bischöfen so manche Fragen in Betreff des politischen Supremats und anderer Beziehungen verhandelt worden, denen man zwar bisweilen Aufmerksamkeit schenken zu müssen glaubte, während man sie bisweilen aber auch mit Verachtung bei Seite schob; mag dem sein, wie ihm wolle, dieser Wortwechsel hat mit den Sachen der Religion und des Glaubens nichts zu thun gehabt, denn die armenische Kirche blieb stets auf allen ihren Gebieten und besonders in ihrer Glaubenslehre durchaus unabhängig von Andern in derselben Selbständigkeit bestehen, deren sie sich vor dem XII. Jahrhundert zu erfreuen gehabt hat. Dieser Selbständigkeit begegnet man aber auch in allen Verhandlungen der Concilien und allen Patriarchalschreiben und in dem gesammten gottesdienstlichen Ritus aller Armenier von der Zeit der Kreuzzüge bis jetzt. Die von dem römischen Stuhle den cilicischen Fürsten erwiesenen Wohlthaten wurden von diesen zwar mit Achtung und Dankbarkeit aufgenommen, konnten aber nicht die Unabhängigkeit und Selbständigkeit unserer Kirche irgendwie gefährden.

Und wenn es jemals den römischen Ränkeschmieden gelang, durch die armenischen Fürsten und Könige in Cilicien Kirchensynoden veranstalten zu lassen, so sind diese jedoch neben den wichtigen Concilien der armenischen heiligen Kirchenväter vollständig bedeutungslos, denn unsere Kirche hat thatsächlich jene Beschlüsse und Kanones stets sogleich durch jedesmalige eigene Gegenerlasse verworfen und sich niemals auch nur im geringsten an sie gekehrt. Eben so wenig Bedeutung haben die gewaltthätigen Synoden in Sys und Atana die in dem Rundschreiben des Oberbischofs Leo XIII. erwähnt sind.

Und was der römische Stuhl durch seine listigen Parteigänger, die in der Zeit des Unglücks unserer Nation vom XIII. Jahrhundert an nach Cilicien und Armenien kamen, derselben genützt hat, geschah nicht, um den Glanz der

---

[1]) Eine Dynastie, welche von 1080—1393 über Cilicien herrschte.

Kirche Christi zu erhöhen, sondern um der Verfolgung und Spaltung der Herde Christi willen, die ihr unschuldiges Blut und bittere Thränen vergoss, während eben noch friedliche Ruhe im Schoosse unserer heiligen Kirche sie empfing. Wisset, meine Lieben, mit diesen schmerzlichen Ereignissen brach eine ungeheure Verwirrung über unsere Herde herein und diejenigen, die sich dem Mutterlicht des Schosses der armenischen heiligen Kirche muthwillig entzogen, wurden von eigenen Gewissensbissen genugsam gepeinigt. Erinnert euch an das Beispiel der Armenier in Polen: es gab eine Zeit, wo die dortigeu Städte und Bürger durch Thaten armenischer Kolonisten zu hohem Ruhme gelangten, wo die Fremden staunten über die fromme Gottesfurcht und tugendhafte Sitte jener armenischen Gemeinden; wo bleibt aber ihr Andenken? Ihre Namen sind, leider in kurzer Zeit durch die römischen Ränke aus der Geschichte der armenischen Nationalität getilgt, sie haben längst ihren Klang verloren und sind verschwunden, wie ein Staubkorn rasch mit den Lüften auf und davon fliegt. Das war auch das Schicksal vieler anderer Nationen, die sich früher im Schosse der römischen Kirche befanden; durch ihre Tyrannei und Irrlehren wurden auch unter den abendländischen Christen die verderblichsten Spaltungen angerichtet.

Genügt aber dies alles nicht zu beweisen, dass der römische Bischof nicht nach dem Licht des lebendigen Glaubens trachtet, sondern nach einer herrschenden Stellung über die Kirche Christi? Wenn man die irrthumsreiche Vergangenheit des römischen Stuhles verschweigen wollte, führt dann nicht umsomehr die Gegenwart klar vor Augen, dass derselbe alles auf seinen eigenen Ruhm und auf die Vermehrung seiner irdischen Gewalt zum Schaden der Kirche Christi abzweckt? Hat jemals unser Heiland uns gelehrt, einen Menschen unfehlbar und sündlos zu nennen, worauf der römische Stuhl ausgesprochenermassen Anspruch macht? Welcher Apostel oder Jünger Christi hat die Gläubigen dazu verpflichtet, den römischen Bischof so anzubeten, wie man Gott anbetet? Wo und in welchem Jahrhundert hat jemand eine solche Irrlehre aufgebracht, wie sie in der Synode zu

Rom im Jahre 1869 aufgestellt wurde? Nun hört, Kinder! Was will man mit diesen Beschlüssen? Bezweckt man mit ihnen, den Menschen zu ihrem Frieden und zu ihrem Heile zu verhelfen? Gott behüte! Dagegen zeugen schon hinlänglich die schlimmen Folgen, die die Arglist und die Dreistigkeit der römischen Bischöfe in den europäischen Ländern angerichtet haben. Wozu soll ich noch viele Beispiele aus andern Ländern vorführen? Seht, da habt ihr die Thatsache unserer gegenwärtig von uns abtrünnig gewordenen und sich an Rom anschliessenden Laien vor Augen; wer hat die Kinder von den Vätern, die Schwester von dem Bruder getrennt und das ruhige Leben friedlicher Christen gestört? Wer hat in Constantinopel und an anderen Orten jene zahlreichen neuen Parteien und Spaltungen hervorgerufen, die dort im Schosse der römischen Kirche selbst bestehen? Gewiss, dies alles sind Erfolge jener römischen Parteigänger, die es verstehen, den Leuten Sand in die Augen zu streuen und ihnen vorzuspiegeln, dass der römische Bischof unfehlbar sei und seine Beschlüsse unbedingte Geltung haben müssten.

Muss man nicht auch heutzutage noch in den Anhängern des römischen Stuhles den Stein des Anstosses erblicken, wenn man sieht, wie sie es wagen, sich ein Rundschreiben von dem römischen Bischof zu erbitten, um damit die Kinder unserer heiligen Kirche in den Schoss der römischen Kirche hinüberzulocken? Was für einen andern Zweck verfolgen diese Verführer als den, dass sie mit jenem Schreiben die Herde des göttlichen Oberhirten Christus, der ihr seinen himmlischen Frieden geschenkt hat, in Aufruhr zu bringen und diejenigen in feindliche Parteien zu spalten suchen, die in dem Glauben an die heilige Dreieinigkeit in Jesu Christo vereinigt sind? Erweisen sie etwa Gott einen Dienst, wenn sie sich nach dem Acker des himmlischen Sämannes hinschleichen und giftiges Unkraut unter den Weizen säen? Im Namen ihres Bischofs predigen sie, dass die Armenier irrgläubig seien; so ersinnen sie in jenem Schreiben giftige Lügen, wenn sie behaupten, dass die Glieder unserer heiligen Kirche, nach Ursprung und Namen von jeher eins mit der

römischen, der Belehrung über die Erforderniss ihrer Vereinigung mit Rom bedürften, von dem unsere Ahnen sich getrennt haben sollen. Aber noch schlimmer: der römische Bischof lässt sogar durch seine Boten verkünden, dass die Aufnahme der Armenier in den Schoss der römischen Kirche nicht nur das ewige Heil ihrer Seelen, sondern auch das Glück ihres Lebens und überhaupt das der gesammten Welt bedeute. Was wir hier angeführt haben, ist nur ein Theil der in jenem Briefe des römischen Bischofs enthaltenen Aussprüche; ausserdem nimmt er in demselben auch Bezug auf die übrige Christenheit, für deren Rückkehr in den Schoss der römischen Kirche er gleichfalls beten lässt.

Ist es nun noch nöthig, euch Kindern unserer heiligen Kirche den augenfälligen Widerspruch in den Worten des römischen Bischofs weiter darzulegen? Doch ich werde es thun, um euch mit der vollen Wahrheit bekannt zu machen. Es ist klar, dass nicht alle christlichen Kirchen sich in dem Schosse der römischen Kirche befunden haben, sondern bloss diejenigen, welche das Joch der römischen Tyrannei abgeworfen und sich so weit als möglich von den Pforten der römischen Kirche entfernt haben. Die Armenier aber, sowie, wie schon gesagt, manche andere heutige Christen haben weder früher noch später unter der römischen Herrschaft gestanden; daher bedürfen wir auch durchaus keiner Ermahnung, uns mit einer andern Kirche zu vereinigen. Zweitens sind wir keineswegs geneigt, anzunehmen, dass ein Glaubenswechsel in der Kirche Christi jemals für irgend eine Nation Glück oder Segen bedeute. Wer hat den Mehruschan Arzruni und den Wassak Süni [1]) und alle anderen Renegaten gelobt? Wer hat das Andenken des Johann Khernezi [2]), der Altharmaikh und der Unitarier und aller

1) Mehruschan, ein Renegat im IV. Jahrhundert, der mit persischer Hülfe den armenischen Thron besteigen wollte, vom armenischen Feldherrn Sembat aber getödtet wurde. Dasselbe Herrschergelüst hatte auch im V. Jahrhundert Wassak, der jedoch durch die Perser für seinen Aufruhr gegen Armenien unter qualvollen Martern seinen Tod fand.

2) Kh., gewonnen vom römischen Bischof Bartholomäus in Armenien, ging im J. 1333 nach Rom und bewirkte dort, dass eine An-

ihrer aufrührerischen Anhänger gerühmt? Wer glaubt wohl, dass der Regat Nikel [1]) und seine Gesinnungsgenossen sich mit Ruhm bedeckt hätten? Wer wird sich des tiefsten Mitleids erwehren können, wenn er den Namen derjenigen hört, die uns entfremdet und uneingedenk des Ruhmes ihres Vaterlands, der ehrenvollen Stellung ihrer Nation und der Selbständigkeit ihrer Kirche sich dem Joche einer fremden Knechtschaft unterwerfen? Nun, sagt an, was haben jene für einen Segen davon gehabt? Doch reden wir nicht weiter von ihnen, deren Andenken unsere Herzen wehmüthig macht und unser Gemüth verbittert. Wohlan! ihre Verführer sollen es uns sagen! Unter welchem Volke und unter welcher andern Gemeinschaft hat jener arge Feind aller Völker, der Vatikan, jemals Segen gestiftet? Wie kommt es, dass nicht nur alle anderen christlichen Völker, sondern sogar die der römischen Kirche unterworfenen, die von dieser eingesetzte Obrigkeit verachten und jede Art von römischen Cönobiten aus ihrem Lande treiben? Was aber über dies alles noch hinausgeht, die Unterthanen der römischen Kirche lassen den römischen Oberpriester, den „unfehlbaren Welteroberer“, so sehr in Noth gerathen, dass er sich um Schutz an diejenigen Könige und Fürsten wenden muss, die, weil sie noch fern von den Pforten der römischen Kirche stehen, nach römischer Lehre das ewige Heil nicht finden. Seid dessen gewiss, meine Lieben in Jesu Christo, dass das Seelenheil, welches die Bekenner der römischen Kirche uns versprechen, tausendmal besser die armenische apostolische heilige Kirche uns zu geben im Stande ist; was aber die irdische Wohlfahrt betrifft, so geniessen wir sie hinlänglich durch die reiche Güte unserer gnädigen Könige; auch sollen wir wie unsere Ahnen, die, was ihren Glauben betrifft, völlig ihre eigenen Herren

---

zahl Dominikaner nach Armenien abgesandt wurde; diese waren eifrig bemüht, Spaltungen in der armenischen Kirche hervorzurufen, um diese mit Rom zu vereinigen; die nach dieser Richtung hin wirkende Partei nennt man daher auch Unitarier.

1) Von Rom gewonnener Bischof der armenischen Gemeinde zu Ilwow in Polen.

waren, nicht des treuen Dienstes verfehlen gegenüber den russischen christenfreundlichen Kaisern, den gewaltigen Osmanischen Sultanen und glanzvollen Königen von Persien, denen Niemand etwas anderes schuldig ist, als die gebührende Ergebenheit eines treuen Unterthanen. So haltet fest an dem Glauben in Christo und irret nicht ab von der Bahn unserer Väter: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist". Eine gute Unterweisung gibt euch der h. Apostel Paulus: „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet". Und wie ist es möglich, den Glauben mit irdischen Gütern zu erkaufen? Wahrlich unser Heiland hat seinen Jüngern befohlen: „Darum sollet ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Nach solchem allen trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiss, dass ihr des alles bedürfet. Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen".

Wohlan! Die ihr vereinigt seid in Jesu Christo unter dem Schutze des apostolischen allgemeinen Stuhles vom heiligen Etschmiadsin, ihr höheren und niederen Stände des Volkes, prägt euch tief ein das Gebot des heiligen Geistes, dass es euch zur Belehrung und Warnung diene. Die vergangenen Jahrhunderte bezeugen, was für eine Gottesfurcht und Frömmigkeit unsere Ahnen besassen. „Die Väter sind der Ruhm der Kinder", sagt der Weise. Lasset uns nicht vergessen unserer ruhmvollen Begründer der armenischen Kirche, der heiligen Apostel Thaddäus und Bartholomäus, des h. Gregor des Erleuchters und aller ihrer Nachfolger. Gott, der unsere Ahnen und Väter geschützt und berühmt gemacht hat, Derselbe wird auch uns behüten und verherrlichen zur Ehre und zum Ruhm Seines Namens; Er wird uns vor der Schlinge der sichtbaren und unsichtbaren Feinde behüten, wenn nur wir selbst uns nicht von dem Pfade der Gerechtigkeit und von dem Lichte der Wahrheit entfernen.

Nun wende ich mich noch an euch, meine Amtsgenossen und Mitdiener in Christo, ihr Aufseher der cilicischen und althamarischen Häuser, Patriarchen von St. Jerusalem und Constantinopel, Bischöfe aller armenischen Sprengel und Klöster und Prediger des Wortes des Lebens, seid wachsam und „habt Acht auf euch selbst, und auf die ganze Heerde, unter welcher euch der h. Geist gesetzt hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeine Gottes", dass nicht die reissenden Wölfe in Schafskleidern in die Herde der Wahrheit einfallen. Seid eifrig zu jeder Zeit, alle Irrlehren, die durch fremde Ränke an euch herangebracht werden und die guten Sitten der Gläubigen verderben, fern zu halten von den Herzen unserer lieben Kinder; lasset laut erschallen wie mit Posaunenton den Ruf des Heiles und der Wahrheit, dass ihn hören alle unsere von uns getrennten Kinder, ladet sie ein, zurückzukehren in die Arme des Heilands und in den Schutz der heiligen armenischen Kirche. Stehet auf, umgürtet eure Lenden mit dem Gürtel der Wahrheit und macht zu Schanden allen Lug und Trug, mit welchem ruchlose Fremde unsere reine heilige armenische Kirche zu beflecken gewagt haben.

Wir aber heben unsere Hände zum Himmel auf und bitten den ewigen Hohenpriester, unseren Herrn Jesus Christus, dass Er die armenische apostolische heilige Kirche und den von ihm gegründeten Stuhl des Oberpriesterthums von Armenien, die allgemeine heilige Mutterkirche von Etschmiadsin mit allen Klöstern und Kapellen erhalten und fördern möge, dass er in allen unseren Klerikern, den Verkündigern der Geheimnisse Gottes, die Kräfte ihres Geistes stärke, damit sie die von unserem ersten Erleuchter und heiligem Vater Gregor dem Grossen überlieferten kirchlichen Verordnungen unverändert erhalten mögen; schenke der Herr unseren theueren Predigern und allen Dienern der Kirche viel Kraft, diejenigen, welche sich abgewandt haben von ihrer heiligen Mutterkirche Armeniens wieder zur Umkehr zu bewegen, dass sie sich an ihre Gnade wieder anschliessen; bewahre Gott unter Seiner allmächtigen Hand die grossen Beschützer unserer Nation, Se. Majestät den Kaiser aller Russen, den hohen türkischen Sultan und den glanzvollen Schah von Persien. Zum Schluss

erflehe ich vom h. Geist, dass er durch seine allgütige Gnade das gesegnete armenische Volk in aller Welt in Glück und Frieden und Einheit zu Seiner Ehre erhalte jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.

Makar I.,
Katholikos aller Armenier.

Gegeben im 4ten Jahre unseres Patriarchats,
den 20. Dez. 1888. N. 471.
S. Etschmiadsin.

Uebers. von
Arsak Ter Mikelian,
cand. theol.

Normen und Werthe

von

L. W. E. Rauwenhoff. [1])

Mitgetheilt

von

R. A. Lipsius.

Die letzte Gabe, die wir aus R.'s Hand empfangen haben, verdient auch deutschen Lesern zugänglich gemacht zu werden. Dieselbe enthält eine kritische Beleuchtung der philosoph. Principien der jüngeren deutschen Empiristenschule, wie dieselbe von einem ihrer begabtesten Vertreter, Windelband, namentlich in seinen Präludien dargestellt sind. Nachdem R. die Grundgedanken W.'s eingehend entwickelt hat, wendet er sich zur Kritik. R. lässt es dahingestellt, ob die von W. vertretene kritische Philosophie als kantisch im ächten Sinne zu gelten habe; aber er bestreitet die von W. geltend gemachte Auffassung der Philosophie, nach welcher sie „die Wissenschaft von den nothwendigen und allgemeinen Werthbestimmungen" sein soll. Zuerst erörtert er den Begriff der Norm. Er fordert mit Recht, die Norm d. h. den Massstab oder die Regel, nach welcher etwas geschätzt wird, von der Normalität, oder der mit dieser Regel übereinstimmenden Denk- und Handlungsweise, zu unterscheiden. Diese

---

[1]) L. W. E. Rauwenhoff, Normen en Waarden. Studie over de taak der wijsbegeerte naar aanleiding van Windelband's Präludien. Th. T. 1, S. 1—27; 2, S. 137—178.

Unterscheidung sei aber von W. nicht festgehalten, wie schon seine doppelsinnige Definition zeige: „Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zweckes der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen“. Wie das ganze Seelenleben nach W. mit Naturnothwendigkeit verläuft, so ist nach ihm jede Norm eine bestimmte Verbindungsweise psychischer Elemente und es fragt sich, warum gerade diese Verbindungsweise die Norm sein soll. Ist die Norm eine Regel für die Auswahl unter verschiedenen Verbindungsweisen, so kann sie doch nicht selbst eine bestimmte Verbindungsweise sein: dem Begriffe der Norm fehlt also bei W. wieder die erforderliche Schärfe. Die normalen Vorstellungsverbindungen werden durch den naturnothwendigen Verlauf des Seelenlebens hervorgebracht. Aber wie stehts mit den Normen selbst? Wie kommen dieselben ins menschliche Bewusstsein? Hierauf giebt W. keine Antwort und kann keine geben; die einzig mögliche Antwort ist diese: „die Norm ist eine Forderung, die aus der menschlichen Anlage sich ergiebt, eine Offenbarung einer bestimmten dem Menschen eigenen Natur“. Aber diese Antwort lehnt W. als metaphysisch ab, und kann nun nicht weiter kommen als bis zu der empirischen Thatsächlichkeit, dass dergleichen Normen vorhanden sind. — Auch auf die zweite Frage, wodurch die Normen zu unterscheiden sind, kann W. keine genügende Antwort geben. Das unterscheidende Merkmal ist für ihn die Allgemeingiltigkeit und zwar nicht die factische, sondern die ideale, das was allgemein gelten soll. Aber schon das ist nicht nachgewiesen, warum die Allgemeingiltigkeit dieses Merkmal sein müsse. Empirisch ist der Nachweis nicht zu führen, sondern lediglich durch Zurückgehen auf die menschliche Natur. Nur dann kann von einem Sollen und von einer stetigen Annäherung an ein ideales Ziel gesprochen werden, wenn man zurückgeht auf die allgemeine menschliche Natur, also wieder die Metaphysik zu Hilfe nimmt. W. dagegen geräth hier in den Zirkel, dass er auf der einen Seite die Allgemeingiltigkeit lediglich als die für die empirische Welt von den vorstellenden Subjecten gezogenen Consequenz der Normalität bezeich-

net, auf der anderen Seite aber wieder das was die Norm zur Norm macht, in die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit setzt. Ferner sollen nach W. die Normen nicht bloss Regeln, sondern zugleich Bestimmungsgründe für die Vorstellungs- und Willensverbindungen sein, weil jede Norm eine unmittelbare Evidenz mit sich führe. Aber woher diese unmittelbare Evidenz? Die Antwort kann wieder nur sein, der Mensch ist ein so geartetes Wesen, dass wenn ihm eine Norm zum Bewusstsein kommt, er mit unmittelbarer Evidenz den Charakter der Norm erkennt. Aber gerade diese Thatsache, dass das „logische und das ethische Gewissen selbst naturnothwendig wirkende Kräfte in der psychischen Lebensbethätigung sind“ lässt sich ohne Metaphysik nicht erklären: man muss sich dann begnügen, einen psychologischen Process zu beschreiben. W. beruft sich mit Recht auf ein Gesetz, das wir alle in uns tragen, auf das Vorhandensein und das Recht bestimmter Beurtheilungen, welche absolut gelten; er will also nichts wissen vom Relativismus. Er lehrt eine Gewissheit von Werthunterschieden, welche uns nöthigen, dem was ist, das was sein soll, gegenüberzustellen. Aber welche Beurtheilung darf nun auf absolute Geltung Anspruch erheben? W. antwortet: Nur das ideal, nicht das factisch Allgemeingiltige hat absoluten Geltungswerth. Aber das, wonach ich das Recht der Allgemeingiltigkeit bestimmen soll, kann doch unmöglich wieder dieses Allgemeingiltige selbst sein. Das Merkmal kann hier nur darin liegen, dass eine Vorstellungs- und Handlungsweise sich als geeignet erweist, den Zweck der Allgemeingiltigkeit zu erreichen. Aber äussere Kennzeichen hierfür giebt es nicht, und das subjective Urtheil darf nicht entscheidend sein. Gerade das ist aber das Merkmal einer Norm, dass sie unabhängig von jeder subjectiven Beurtheilung auf absolute Giltigkeit Anspruch macht. W. führt, um diesem Bedenken zu entgehen, den Fichteschen Gedanken des „teleologischen Zusammenhangs“ ein, gibt denselben aber thatsächlich wieder preis, da er (übrigens mit Recht) ablehnt, aus der Zweckbestimmung auch alle Mittel zu der Verwirklichung des Zwecks heraus zu deduciren. Mit Hilfe des Princips des teleologischen Zusammenhangs lassen

sich aber keine Normen in dem Vorstellungsmechanismus aufspüren. Aus einem Begriffe mit bestimmtem Inhalte lassen sich die damit nothwendig zusammenhängenden teleologisch entwickeln und ein System von Normen darauf aufbauen. Aber Allgemeingiltigkeit ist ein blosser Begriff, an welchen sich teleologisch nichts anknüpfen lässt. Für den Zweck der Allgemeingiltigkeit wird ein Denken erfordert, welches verdient, allgemeingiltig zu werden. Aber was ist das für ein Denken? Ein solches, welches in sich selbst keinen Widerspruch zulässt etc. Mit dergleichen Bestimmungen kommt man niemals aus dem Bereiche der blossen Begriffe heraus. Einen bestimmten Inhalt gewinnt man freilich, wenn der Zweck der Allgemeingiltigkeit auf die Eigenartigkeit eines bestimmten Kreises (etwa des Volks der Niederländer) bezogen wird. Aber es handelt sich ja um absolute Allgemeingiltigkeit. Da wo W. das Princip der Moral sucht, erklärt er zunächst das Pflichtgebot für etwas lediglich Formales, welches seinen sittlichen Charakter erst durch Beziehung auf einen sittlichen Zweck erhalte; aber auch die Beziehung des Individuums auf die Gemeinschaft soll nur soziale Pflichten ergeben, welche des absoluten Charakters entbehren; die Glaubensvorstellung aber von einer göttlichen Weltordnung soll nicht wissenschaftlich zu rechtfertigen sein. Was bleibt? Man soll das Cultursystem der Gemeinschaft als Zweck setzen und hieraus die Pflichten teleologisch ableiten. [Die teleolog. Ableitung wäre schon gut L.] Das Cultursystem aber besteht darin, das Gesammtbewusstsein der Gemeinschaft und die hieraus als bestimmende Macht über die Individuen sich ergebende Sitte zum Bewusstsein zu bringen und darnach das äussere Leben zu formen. Aber wie reimt sich das mit der Behauptung, dass aus der Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft kein absolut giltiger Inhalt des Pflichtgebotes gefunden werden kann? Also kann das Cultursystem auch nicht, wie W. behauptet, das absolut Allgemeingiltige sein; wenigstens vermöchte es dies nur als Offenbarung einer Wesenseigenartigkeit zu sein, welche mit absoluter Verbindlichkeit das Gesetz für die Entwickelung stellt. Aber bei W. kommt es schliesslich eben doch nur auf eine factische,

für einen bestimmten Kreis massgebende Allgemeingiltigkeit hinaus. Absolut geltende Normen sind also auf dem von ihm betretenen Wege nicht zu finden: die von ihm der Philosophie gestellte Aufgabe ist bei seiner Methode nicht erreichbar.

Dritte Frage, welche Arten von Normen sind zu unterscheiden? W. stellt die logische Norm der ethischen und ästhetischen völlig gleich: sie ist ebenso eine Werthbestimmung, nach welcher die Beurtheilung erfolgt: der Massstab ist der Wahrheitswerth. Was ist Wahrheit? Nach W. nicht: Uebeinstimmung der Vorstellungen mit den vorgestellten Objecten. Diese ist nach der kritischen Philosophie überhaupt gar nicht nachweisbar. Es kann sich nur um Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander handeln; diese aber kann bei der Unerkennbarkeit der Objecte, auf welche sie sich beziehen, nur in der Normalität des Denkens gefunden werden: wahr ist das, was gedacht wird unter Befolgung der Regel, welche im Hinblicke auf das Ziel der Allgemeingiltigkeit befolgt werden soll. Aber, erwidert R., der Begriff der Wahrheit ist darum, dass die Vorstellungen freilich nicht an den vorgestellten Objecten geprüft werden können, noch nicht verändert. Wahrheit ist Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, wie solches in einer anderen Vorstellung vergegenwärtigt wird, oder Uebereinstimmung der Vorstellung mit demjenigen, worauf sie sich bezieht, mag man dabei nun an das Object selbst oder an eine andere Vorstellung denken. Wer von Wahrheit spricht, denkt dabei nicht an die Normalität des Denkens, sondern des Gedachten. Wahrheit wird durch normales Denken gewonnen, ist aber nicht dieses Denken selbst. Erklärt man die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten für einen Wahnbegriff, so würden die verschiedensten Meinungen mit völlig gleichem Rechte einander gegenüberstehen. Vielmehr ist unter den mit gleicher psychologischer Nothwendigkeit erzeugten Vorstellungen zu scheiden zwischen solchen, deren Inhalt allgemeine Anerkennung verdient und solchen, bei denen das Gegentheil der Fall ist. Wie können wir nun das Wahre von dem Unwahren unter-

scheiden? Die Antwort muss zunächst sein, diejenigen Vorstellungen sind wahr d. h. verdienen allgemeine Anerkennung, die gemäss den Normen gebildet und unter einander verbunden sind. Der Werth der Normen ist also der Prüfstein für den Wahrheitsgehalt der Vorstellungen. Wenn nun aber die „kritische Philosophie“ den Wahrheitsgehalt ausschliesslich in der Art und Weise sucht, wie die Vorstellungen entstehen, so geräth sie in Widerspruch mit ihren eigenen Prämissen. Sie beginnt mit der Berufung auf die in jedem Menschen zu findende oder doch zu erweckende Ueberzeugung, dass es etwas gäbe, was als das Wahre, Gute, Schöne absoluten Werth habe. Dieser Grundgedanke wird aber in den Hintergrund gedrängt durch den allesbeherrschenden Begriff der Allgemeingiltigkeit. Wenn alles auf die Art und Weise ankommt, wie die Vorstellung zu Stande gebracht wird, so besteht der absolute Werth eben in der Allgemeingiltigkeit. Diese soll aber nach W. nur die für die empirische Welt von den vorstellenden Subjecten gezogene Consequenz der Normalität sein. Wiederum die Normalität soll nichts Anderes sein als die Conformität mit der Norm, welche mit der Abzweckung auf Allgemeingiltigkeit befolgt werden soll; dies ist aber ein Zirkel und wir behalten schliesslich für den Werth keine andere Bezeichnung als die Allgemeingiltigkeit. Aber Wahrheit und Allgemeingiltigkeit decken sich nicht. Die Aussage, dass etwas allgemeingiltig sein soll, ist keine Werthbestimmung, sondern eine Rechtsbestimmung. Ueber den Gehalt des Einen oder Andern ist damit noch gar nichts gesagt. Es wird nur eine Verschiedenheit des Geltungsrechtes behauptet: das Eine soll absoluten, das Andere nur relativen Werth haben. Hierzu ist aber erforderlich, dass der Wahrheitsbegriff selbst einen Inhalt hat. Als nothwendige Producte des Vorstellungsmechanismus haben alle Vorstellungen dasselbe Recht. Aber bei der Unmöglichkeit wahr und unwahr zu unterscheiden, können wir uns nicht beruhigen. Man muss also wenigstens sagen, dass der Werth oder das Recht auf Allgemeingiltigkeit einer Vorstellung in ihrem Gehalte beruht, vermöge dessen sie geeignet sind, allgemeingiltig zu werden. Das Urtheil hierüber aber

geschieht nach dem Masstabe der Normen, deren Beobachtung das Recht eine Vorstellung für allgemein giltig zu nehmen gewährt. Auch hiergegen bleibt freilich das Bedenken stehen, dass die Norm, welche die Allgemeingiltigkeit einer Vorstellungsverbindung verbürgt, doch nicht zugleich unter dem Material, aus dem alle Vorstellungen aufzubauen sind, eine Auswahl treffen kann. Immer wird doch so wenigstens die Wahrheit in die Normalität nicht des Denkens, sondern des Gedachten gesetzt. Man setzt die Wahrheit in die angenommene Uebereinstimmung der Beschreibung mit dem Beschriebenen; und man nimmt die Uebereinstimmung an auf Grund des Wahrheit verbürgenden Charakters der Normen. Auf diese Weise kann man sich wenigstens auf dem Standpunkt der „kritischen Philosophie“ bessere Rechenschaft darüber geben, warum man das Endziel der Allgemeingiltigkeit als Richtschnur nimmt bei der Feststellung des Normalbewusstseins.

R. wendet sich nun zur Erörterung des Werthbegriffs. Werth bezeichnet ein bestimmtes Verhältniss, in welchem ein Subject und ein vorgestelltes Object oder zwei vorgestellte Objecte zu einander stehend gedacht werden; das Verhältniss aber ist ein derartiges, dass das Eine von Beiden für dienlicher erachtet wird, einen bestimmten Zweck zu befördern. Aller Werth ist hiernach relativ; selbst das Höchste, was man als absolut werthvoll bezeichnet, ist dies nur, sofern es für Jemand oder für etwas werthvoll ist. Es bekommt seinen Werth durch Beziehung auf den Menschen. Mit der allgemeinen Qualification als Werth wird also noch gar nichts für die Kenntniss dessen, was als ein Werth erachtet wird, gewonnen. Redet man nun von Wahrheitswerth, so heisst dies, es besteht zwischen dem als Wahrheit Erkannten, und dem Subject, welches es als Wahrheit erkennt, ein solches Verhältniss, durch welches der Zweck des Subjectes befördert wird. Ist dieser Zweck überhaupt die Wahrheitserkenntniss als solche, so kann man allerdings sagen, dass jede richtige Aussage einen Wahrheitswerth vergegenwärtigt. Aber hieraus folgt noch nicht die von W. behauptete Coordination der logischen Urtheile mit den

ethischen und ästhetischen. Bei der logischen Beurtheilung besteht der erkannte Werth lediglich in der formellen Wahrheit der Aussage, ganz abgesehen von ihrem Inhalt. Solchen Werth kann auch etwas besitzen, was für mich ganz werthlos ist. Bei der ethischen und ästhetischen Beurtheilung aber handelt es sich nicht bloss um das theoretische als wahr Erkennen, sondern um die Befriedigung einer praktischen Forderung, die wir in uns selbst entdecken. Der Werth richtet sich hier nach dem Masse, als etwas für mich persönlich als gut oder schön erscheint. Soll ich das Wahre dem Guten und Schönen im Werthe gleichstellen, so muss ich in der Werthbestimmung des Wahren den Werth mit aufnehmen, den dasselbe noch in anderer Rücksicht als der der blossen objectiven Wahrheit haben kann, d. h. ich muss den Begriff eines Zweckes hinzunehmen, in dessen Beförderung der Werth gelegen ist. Die Gleichartigkeit des Guten und Schönen zeigt sich darin, dass beide mit einander in Verbindung treten können; das Wahre kommt nur als die Voraussetzung in Betracht, dass das ausgesprochene ethische oder ästhetische Urtheil Geltung beansprucht; ein besonderer Wahrheitswerth wird dadurch nicht constituirt. Soll der Begriff „Wahrheitswerth“ überhaupt berechtigt sein, so muss er jedenfalls etwas Andersartiges sein als der Werth des für gut oder schön Erachteten. Unterscheidet man mit W. zwischen Urtheil und Beurtheilung, so ist die Aussage, dass dies oder das wahr sei, ein Urtheil, keine Beurtheilung, welche eine auf ein zwecksetzendes Bewusstsein hinweisende Beziehung enthält. Der Begriff „Werth“ ist aber unabtrennbar von dem Begriff „Beurtheilung“. Folglich sind in dem Ausdrucke „Wahrheitswerth“ zwei Begriffe zusammengefasst, die nicht zu einander gehören. Mag in gewisser Beziehung von dem Wahrheitswerth eines Berichts geredet werden, etwa im Hinblick auf seine Glaubwürdigkeit, so bleibt es doch dabei, dass das als wahr Erkennen kein Zuerkennen eines Werthes ist, wie das als gut Erkennen oder als schön Erkennen. Die einzige Aufgabe der Wissenschaft ist auszumitteln, was als Wahrheit erkannt werden müsse. Der Werthbegriff kommt dabei gar nicht in Betracht. W. kommt aber zu

seinem Versuche, auch den Wahrheitsbegriff auf den Werthbegriff zurückzuführen, durch seine Definition der Philosophie, welche es im Unterschied von allen andern Wissenschaften nicht mit theoretischen Urtheilen, sondern mit den Formen der Beurtheilung oder den Werthbegriffen zu thun habe. Denn nur so kann er das Wahre der Philosophie reserviren. Wird der Unterschied von Urtheil und Beurtheilung aufgegeben, dann fällt auch der Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie; handhabt man ihn folgerichtig, so hat nach W.'s Prämissen die Philosophie mit Wahrheit nichts zu thun. Aus diesem Grunde wird der Begriff der Wahrheit durch den des Wahrheitswerthes verdrängt.

Endlich ist noch zu betrachten die Verbindung von Normen und Werthen. Abwechselnd wird die Philosophie als Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werthen oder als Wissenschaft von dem Normalbewusstsein definirt, ohne dass das Verhältniss von Normen und Werthen näher erörtert wird. Nun bedeutet aber dass etwas mir einen Werth vergegenwärtigt, doch etwas Andres als dass etwas für mich als Regel gelten muss. Eins kann ohne das Andre statthaben. Nun hat freilich der höchste Werth zugleich das höchste Recht als Regel zu gelten; und die höchste Regel ist gegründet in der Forderung des höchsten Werthes. Aber darum ist beides nicht dasselbe, und es bleibt die Frage: ist die Philosophie Wissenschaft von den höchsten Werthen, welche bestimmen, was für uns die oberste Regel sein muss, oder ist sie Wissenschaft von den obersten Regeln, welche befolgt werden müssen, wenn man dessen, was den höchsten Werth hat, theilhaftig werden will. Im Gebiete des Sittlichen ist der höchste Werth das sittliche Ideal und dessen Verwirklichung; die höchste Regel ist der Gehorsam gegen das Pflichtgebot. Beides hängt ja eng zusammen, aber es bleibt doch ein Unterschied zwischen der Beschreibung des sittlichen Ideals und der Handhabung des absoluten Charakters des Pflichtgebotes. Geht man nun zurück auf unsre vernünftig-sittliche Natur, welcher das Ideal ebenso seinen absoluten Werth wie seine absolute Verbindlichkeit entlehnt, so fallen beide Begriffe Norm und Werth in ihrem Principe zusammen.

Aber das wäre ja Metaphysik, welche die kritische Philosophie als ein Unding bezeichnet. Die letztere muss also dabei stehen bleiben, das thatsächliche Vorhandensein einer Vorstellung von einem höchsten Werthe und eines Begriffs von Gebundenheit an das höchste Gesetz zu constatiren. Führen beide, Begehren und Pflichtgebot, zusammen zu demselben Ziel, so ist auch dies nur etwas thatsächlich Gegebenes: denn warum könnte das Ideal des Begehrens nicht auch in einer andern Richtung liegen als das Ideal des Sollens, der höchste Werth für uns nicht etwas ganz anderes sein als die höchste gesetzgebende Macht? Gewiss wäre es unsinnig, zu behaupten, dass etwas anderes als der höchste Werth das höchste Gesetz aufstellen könnte, und umgekehrt dass das höchste Gesetz etwas anderes gebieten könnte, als den höchsten Werth zu suchen. Aber dann muss die Unabtrennbarkeit beider in das Princip des Systems aufgenommen werden. Und dies kann eine Philosophie nicht, die von keinem Wesen der Dinge, von keiner Natur des Menschen etwas wissen will. Nicht dies ist der Vorwurf gegen W., dass er die Philosophie ebensosehr als Wissenschaft von allgemeingiltigen Werthen wie als Wissenschaft von dem Normalbewusstsein bezeichnet, sondern dass er, indem er dies thut, verkennt, dass das Recht hierzu lediglich durch Erkenntniss der gemeinschaftlichen Begründung von Werth und Norm in der menschlichen Natur gewonnen werden kann. „Er borgt also bei der für ein Unding erklärten Metaphysik, unter dem Scheine auch ohne sie feststellen zu können, was allein durch sie Festigkeit erlangen kann“.

Die Bedeutung des Athanasius

von

Prof. Dr. G. Krüger

in Giessen. [1])

Im Jahre 373, demselben Jahre, in welchem der jugendliche Augustin sich der Secte der Manichäer anschloss, um bei ihnen die Lösung der Räthsel der Welt und seines eigenen stürmischen Ichs vergeblich zu suchen, schied aus einem reichen, vielbewegten Leben der Mann, der ein halbes Jahrhundert hindurch unter den Theologen und Kirchenfürsten des Orients weitaus die erste Stelle eingenommen hatte, Athanasius, Bischof von Alexandrien.

Das äussere Leben des grossen Abendländers ist, nachdem sich die Stürme seiner Jugend gelegt hatten, ruhig verflossen; von Athanasius kann man sagen, dass er zu eigentlicher Ruhe nie gekommen ist. Von dem Augenblicke an, wo er den Bischofsstuhl bestieg, ist sein Leben eine Kette von Drangsalen und Demüthigungen, aber auch grossen Triumphen gewesen. Viermal verbannt und Jahre lang von seiner Diöcese getrennt, zuweilen nur mit Mühe sein Leben vor den Nachstellungen seiner Feinde rettend, dann wieder bei der Rückkehr von dem Jubel zujauchzender Mengen empfangen, hat er Wechsel des Schicksals erfahren wie Wenige. Sein Name ist mit der Zeitgeschichte so eng verflochten, dass ihn allseitig darstellen eine Geschichte des vierten Jahrhunderts schreiben heisst. Und andererseits! Augustin hat bis in sein dreiunddreissigstes Lebensjahr in athemloser Unruhe

[1]) Dieser Vortrag wurde vor gemischtem Publicum gehalten.

gerungen und gestrebt; mit brennender Sehnsucht hat er die Wahrheit gesucht, die er doch nicht zu finden vermochte, die ihm, wenn er schon die Hand nach ihr gestreckt hatte, immer von Neuem entschlüpfte; nach heissem Bemühen hat er endlich Ruhe gefunden, nicht in müdem, aber in seligem Frieden, indem er mit freiem Willensentschluss sich der Autorität der katholischen Kirche unterordnete, ohne dabei auf die Autonomie seines Bewusstseins zu verzichten. Athanasius dagegen tritt uns in dem Augenblick, wo wir ihm zum ersten Male begegnen, fix und fertig gegenüber. Ein langes Leben hindurch vermögen wir in seinem Denken, Wollen und Fühlen keine andere Entwicklung wahrzunehmen als die natürliche, die ein Jeder durchmacht, der vom Jüngling zum Manne heranreift. Er hat als Dreiundzwanzigjähriger eine Schrift veröffentlicht, die den Grundgedanken seines ganzen Lebens, für den er gestritten und dem er den Sieg verschafft hat, so deutlich und klar hervortreten lässt, dass er selbst sich nicht wieder hat übertreffen können; so zwar, dass einige Gelehrte, doch ohne genügenden Grund, stutzig geworden sind und die Ansicht laut werden lassen konnten, dass wir es hier am Ende gar nicht mit einer Schrift des Athanasius oder doch keinenfalls des jungen Athanasius zu thun haben möchten.

Der einzige Augustin hat auf die abendländische Kirche des gesammten Mittelalters und auch noch der Neuzeit einen geradezu unermesslichen Einfluss gehabt. Man kann das Gleiche von Athanasius für die Kirche des Orients, die griechische Kirche, nicht in demselben Maasse behaupten. Es ist nicht der übergreifende Einfluss eines einzelnen Mannes gewesen, der hier der Gesammtentwicklung ihre dauernde Bahn vorgeschrieben hat; dazu haben Viele beigetragen, zumal hier ausserkirchliche Factoren in ganz anderer Weise bestimmend eingegriffen haben. Aber unter den Vielen ragt freilich Athanasius um Hauptes Länge hervor, und wäre er nicht gewesen, so hätte die kirchliche Entwicklung der nächsten Zeit doch wol ein anderes Gesicht bekommen. Diese seine Bedeutung möglichst klar zu legen, so weit das unter Vermeidung des Eingehens auf theologische Specialitäten

möglich ist, und ohne sie von vornherein in eine präcise Formel zu kleiden, da eine solche sich als das Resultat der Betrachtung von selbst aufdrängen wird, soll die Aufgabe der folgenden Zeilen sein.

I.

Nur bei wenigen welthistorischen Männern sind wir, wie bei dem grossen Augustin, im Stande, ihrem Jugendleben, den Eindrücken, die sie früh empfingen und die vielleicht auf ihr ganzes Leben bestimmend einwirkten, nachzugehen: Athanasius hat uns nicht, wie Augustin, ein Buch der Bekenntnisse hinterlassen, vielleicht weil er Nichts zu bekennen hatte. Das Wenige, was wir aus seiner Kindheit und Jugend wissen, ist von der Sage umrankt. Seine spätere Grösse hat ihre Strahlen zurückgeworfen in diese Zeit: daher die hübsche Legende von der Taufe, die der Knabe Athanasius an einigen seiner heidnischen Gespielen vornimmt. Der Bischof, der dem Acte von der Ferne zugesehen hat, lässt ihn rufen und erklärt, nachdem er ihn geprüft, die Taufe für gültig, indem er zugleich den Anverwandten empfiehlt, den Knaben für den Dienst der Kirche vorzubereiten.

Geboren um die Wende des dritten zum vierten Jahrhundert, vielleicht im Jahre 295, hat Athanasius in seiner Kindheit und frühen Jugend unter den Eindrücken der letzten, grossen, allgemeinen Verfolgung gestanden, die das Christenthum betroffen hat, der sogenannten diocletianischen. Auch nach seinem Geburtsland und seiner Vaterstadt Alexandrien hinüber schlug sie ihre Wellen; der Bischof Petrus fiel ihr zum Opfer. Für den künftigen theologischen Schriftsteller und weitblickenden Politiker mag die Weltstadt eine werthvolle Bildungsstätte geworden sein. Er ist herangewachsen an einem Orte, wo das Heidenthum, welches trotz nahenden Verfalls seine Rolle noch keineswegs ausgespielt hatte, ihm in dem gewaltigen Serapistempel verkörpert entgegentrat; an einem Orte, wo man Jahr aus Jahr ein den Osiris beweinte, wo Isis, Apis und der Nil angebetet wurden; an einem Centrum der geistigen Cultur, der Wissenschaft und Gelehrsam-

keit; an dem bedeutendsten Handelsplatz des Orients, zudem ausgezeichnet durch eine rege Industrie; belebt von einer leichtdenkenden und leicht erregbaren Bevölkerung, die in Tanz, Spiel und Lustbarkeit, daneben in einer lebhaften, aber nicht sonderlich tiefgehenden geistigen Bildung ihre Anregung fand, einer Bevölkerung von loser Zunge und mit einem besonders ausgebildeten Sinn für die Schwächen ihrer Mitmenschen begabt.

Athanasius war zum Jüngling erwachsen, als sich die Situation in der Welt mit einem Schlage änderte. Aus den politischen Stürmen, die dem Rücktritt Diocletians gefolgt waren, hatte sich das Alleinherrscherthum Constantin's, den man den Grossen nennt, herausgehoben. Er, der für seine Person bis an sein Lebensende, mochte er in einzelnen Momenten noch so sehr von seinem eigenen Christenthum überzeugt und mochten ihm religiöse Stimmungen noch so geläufig sein, doch nichts Anderes gewesen ist als ein christlich angehauchter Mithrasdiener, hatte, wesentlich von staatsmännischen Erwägungen geleitet, das Christenthum aus seiner verfolgten und bedrängten Stellung herausgehoben und zunächst zu einer vom Staate neben der heidnischen anerkannten Religion gemacht, um es gegen das Ende seines Lebens immer mehr als die Staatsreligion par excellence auszuspielen. Als Athanasius zum ersten Mal an die Oeffentlichkeit trat, war dieser Umschwung noch nicht vollzogen, sondern bereitete sich erst vor; dennoch ist er für sein Denken die Voraussetzung. Der Kampf, in den er eintrat, ist ein andersartiger, ein Kampf, der uns Moderne fast fremdartig anmuthet und in dessen Einzelheiten einzudringen selbst beim Theologen ein gewisses Maass von Selbstverleugnung voraussetzt; ein Kampf nichtsdestoweniger, der in damaliger Zeit die Gemüther und zwar nicht etwa nur der Theologen auf das Lebhafteste erregte und sie auf lange hinaus in athemloser Spannung hielt, der die Kaiser zwang, ihm fortwährende Aufmerksamkeit zu schenken: kurz, ein Kampf, in dem es sich um Lebensinteressen der damaligen christlichen Menschheit, nicht nur um theologische Velleitäten gehandelt hat. Die Frage war, welche Stellung man Christo und, im weiteren Verlauf des Streites, auch dem heiligen Geist in der

Oeconomie des Glaubens anzuweisen habe. Und in den Bestimmungen, die man hier versuchte, erschöpfte sich das dogmatische Interesse der Kirche in damaliger Zeit so sehr, dass einer der bedeutendsten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, Gregor v. Nazianz, sagen konnte: „Philosophire über die Welt und die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, sowol die guten als die bösen, über Auferstehung, Geist und Vergeltung, über die Leiden Christi. Denn wenn du in diesen Stücken das Rechte triffst, so ist es nicht ohne Nutzen, wenn du es aber verfehlst, so bringt es dir keine Gefahr“; was aber Gefahr brachte, war eine falsche Auffassung kurzgesagt des Dogmas von der Trinität. Und welches Interesse selbst die ungebildete Masse, ja der Pöbel daran nahm, ohne dass man natürlich bei ihm an diesem Punkte ein grösseres Verständniss als in anderen Dingen zu vermuthen hätte, bezeugt uns die drastische Erzählung eines anderen Theologen, Gregors von Nyssa: „Die ganze Stadt ist voll von diesen Dingen, Gassen, Märkte, Strassen und Winkel. Die Trödler und Wechsler, die Victualienhändler sprechen davon. Fragst du Jemand, was du zu zahlen hast, so fängt er an, über Geworden und Ungeworden zu philosophiren. Fragst du, was das Brod koste, so heisst es: der Vater ist grösser, der Sohn ihm unterthan. Meinst du, das Bad sei doch recht angenehm, so sucht er dir zu beweisen, dass der Sohn aus dem Nichtseienden stamme“. Freilich fügt Gregor hinzu: „Ich weiss nicht, wie man das Uebel nennen soll, Raserei oder Wahnsinn oder sonst eine epidemische Krankheit, die die Köpfe verdreht“. Wir wollen versuchen, die religiösen Interessen dieses Streites in kurzem Ueberblick zur Anschauung zu bringen.

Fast drei Jahrhunderte waren vergangen, seit sich von Palästina her die Predigt von Jesus von Nazareth, dem Christus, dem am Kreuz Gestorbenen und Wiedererstandenen, in der griechisch-römischen Welt zu verbreiten begann. Es konnte nicht ausbleiben, dass, je mehr ihre Anhänger und Prediger mit Anhängern anderer Glaubensweisen und Philosophien zusammenkamen, je mehr sie in gebildete Kreise eindrangen, sie um so mehr

ihre Predigt dem herrschenden Zeitbewusstsein anzupassen, ihm entgegen zu kommen suchten. Vom zweiten Jahrhundert ab begegnet uns Versuch auf Versuch, die „Thorheit“ und das „Aergerniss“, das nach den Worten des Apostels in dem Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen lag, abzuschwächen und den Inhalt dieses Evangeliums sozusagen gemeinverständlich zu machen. Den Philosophenmantel, den so manche christliche Theologen vor ihrem Uebertritt getragen hatten, legten sie auch später nicht ab: von griechischer Bildung, griechischem Wesen waren sie zu sehr durchdrungen, als dass sie sich seiner ohne Weiteres hätten entledigen können. Die Philosophie aber, soweit sie sich die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt zur Aufgabe gesetzt hatte, soweit sie also theologische Philosophie war, ist damals wesentlich von dem Gedanken beherrscht, dass der eine Gott, der Unendliche, Unfassbare, Unnahbare, Unbegrenzte, und welche Prädikate ihm sonst noch zukommen mochten, mit der Welt und mit irdischen Geschöpfen nicht unmittelbar verkehren könne, dass es vielmehr Kräfte und Wesen gebe, welche diesen Verkehr vermittelten. Und unter diesen Kräften und Mittelwesen ragte wieder eines besonders hervor, das Wort Gottes, der Logos Gottes, der schon die Schöpfung vermittelt hatte. Die christlichen Theologen waren für solche, dem Verstand einleuchtende Theorien von vorne herein eingenommen. Sie fühlten aber, als christliche Philosophen, Beruf und Aufgabe, dieselben mit ihren christlichen Erkenntnissen auseinanderzusetzen und auszugleichen. Und das schien nicht schwer! Hatte man nicht den religiösen Mittler zwischen Gott und Mensch mitten unter sich gehabt! Wie, wenn man auf ihn jene philosophischen Theorien übertrug? In den Augen dieser christlichen Philosophen konnte es den Werth der Person Christi nur erhöhen, wenn sie nicht nur als religiöses, sondern auch als kosmologisches Centralprincip gefasst wurde! Als Gottessohn hatte man Christus aus religiösen Motiven ohnehin von Anfang an betrachtet. Aber verirrte man sich nicht ganz von dem festen Boden, auf dem die christliche Religion gegründet war? Kam man nicht in Gefahr, die historische

Persönlichkeit des Stifters so zurückzustellen, dass sie im Nebel philosophischer und theologischer Sätze und Gebilde allmählich unterzugehen drohte? Nur Wenige fühlten das. Wir wissen freilich von Versuchen, die den Heilswerth der menschlichen Persönlichkeit Jesu zu betonen suchten, die ein Verständniss dafür zeigten, dass nicht in seiner göttlichen Naturausstattung, sondern in seiner Gesinnung und Willensrichtung das Einzigartige und Göttliche zu erkennen sei. Aber diese Versuche schob man bei Seite; sie gingen unter; sie waren nicht zeitgemäss. Und so sehr ging der Zug der Zeit auf diese Vermischung von theologisch-philosophischen Speculationen mit einfachen religiösen Vorstellungen, dass wir um die Wende des dritten zum vierten Jahrhundert diese „Logoslehre" als einen gemeinsamen Besitz der gesammten christlichen Theologie betrachten können.

Aber, wie es kein Halten giebt, wenn sich der menschliche Geist einmal auf die abschüssige Bahn metaphysischer Speculationen verirrt, so thürmten sich auch an diesem Punkte immer wieder neue Fragen auf. Wenn ein solches Wesen, dieser Logos, wirklich existirte, wie verhielt es sich dann zu Gott? zu dem einen Gott? war es ein Bestandtheil von Gottes Wesen? war es nur eine Kreatur, wie wir Menschen, unendlich höher zwar, aber doch eine Kreatur, aus Gottes freiem Willen geschaffen? und war dieses Wesen Gott ganz gleich, wo blieb dann der Unterschied, und schien nicht Gottes Würde und Alleinherrschaft bedroht, wenn man ihm solchen Nebenbuhler zur Seite setzte? und wieder, war es ein Geschöpf und man schuldete ihm dennoch Anbetung, war das nicht Kreaturvergötterung? zog nicht damit die alte heidnische Vielgötterei in die christliche Religion wieder ein, die man so sehr verabscheute?

II.

Diese Fragen, die manche Herzen bewegen, auf manchen Lippen schweben mochten, wurden brennend durch einen Streit, der in Alexandria ausbrach. Vielleicht im Jahre 318

ist dort Arius aufgetreten, ein Presbyter, bereits in reiferen Jahren; er wird uns geschildert als ein ernster, sittlich untadeliger Mann. Er setzte einigen Aussagen seines Bischofs Alexander über Christus, die ihm überschwänglich zu sein und die Einheit Gottes zu gefährden schienen, seine Anschauung entgegen, in welcher die eine Reihe der soeben vorgelegten Fragen betont wurde: der Logos ist seinem Wesen nach Gott vollständig fremd, aber doch eine Art Untergott, von Gott zur Verehrung und Anbetung geschaffen, also ein einzigartiges Geschöpf, aber doch ein Geschöpf. So dachte er den strengen Monotheismus zu wahren. Es war ihm völlig ernst mit seiner Sache, wie mit der Verwerfung der gegnerischen Auffassung; frivole Motive, die man ihm unterschob, sind lediglich der Gehässigkeit der Gegner zuzuschreiben. Auch vermochte er seine Lehre zu vertheidigen mit philosophischen sowol wie mit Schriftsätzen; er stand nicht allein: war er doch aus einer Schule in Antiochien hervorgegangen, an deren Spitze Lucian von Samosata gestanden hatte, ein scharfsinniger Gelehrter, an dem seine Schüler, die Lucianisten, mit Bewunderung und Liebe hingen.

Die unsicher tappende Art, mit der man diesen scharf ausgeprägten Lehrsätzen zunächst entgegentrat und dabei doch der energische Widerstand, den sie fanden, beweist uns, dass man hier Lebensinteressen gefährdet sah, während man doch die eigene Anschauung noch nicht in klare Formeln zu fassen wusste. Aus den Sätzen, mit denen sich Bischof Alexander des Gegners zu erwehren suchte, geht das hervor. Bald aber nach dem Auftreten des Arius ist jene Schrift des jungen Athanasius, der mittlerweile die rechte Hand des Bischofs geworden war, erschienen, welche, ohne sich übrigens mit dem Gegner direct auseinanderzusetzen, den entgegengesetzten Standpunkt scharf zum Ausdruck bringt. Sie ist überschrieben: „Ueber die Menschwerdung des Wortes“, d. h. eben des Logos Gottes.

Trotz der Versicherung vom Gegentheil wird man bisher sich des Gefühles nicht haben erwehren können, als sei in diesen alten Zeiten doch um recht müssige Dinge gestritten worden. Es drängt sich die Frage auf: cui bono?

wer hat etwas davon? wenn man nicht bei den Theologen und Philosophen von Fach anfragen will. Ein Blick in die genannte Schrift des Athanasius wird uns Belehrung schaffen. Diese Abhandlung wie sein Denken überhaupt ist nämlich auf die Beantwortung einer ganz anders gearteten Frage zugespitzt: der Frage nämlich nach dem Heilswerthe der Menschwerdung des Logos für uns. Der Schwerpunkt seiner Betrachtungsweise liegt nicht in den Untersuchungen über das Verhältniss dieses Logos zu Gott oder zur Welt, etwa als des Princips der Schöpfung, oder, um es kurz zu sagen, es beschäftigt ihn nicht der Logos an sich, sondern für uns. Freilich, er macht uns auch Mittheilungen, welche jene Seite der Frage berühren, ja sie bilden sogar die Grundlage seiner Ausführungen; aber sie bilden nicht ihre Spitze, ihre Abzweckung. Diese Abzweckung liegt in den beiden Fragen beschlossen: wie können die Menschen erlöst werden? und wenn nicht aus eigener Kraft, wie muss das Wesen beschaffen sein, dem sie ihre Erlösung verdanken?

Um die Antwort, die Athanasius auf diese Fragen giebt, richtig würdigen und den Maassstab unserer, ganz anders gearteten religiösen Empfindungsweise fernhalten zu können, ist es von Wichtigkeit zu erfahren, was Athanasius und die alte Kirche überhaupt unter Erlösung verstanden hat. Es bedarf nicht der näheren Ausführung, dass hier, wie stets mit Erlösung, die Befreiung von einem Drucke, der auf dem Menschen lastet, gemeint ist. Wir empfinden als diesen Druck die Sünde, näher die Schuld der Sünde. Auch Athanasius spricht von dem Druck der Sünde, aber nicht die Schuld ist ihm das, was vornehmlich abgewälzt werden muss, sondern die Folge der Sünde, nach damaliger Theorie der Tod, unsere Vergänglichkeit. Er spricht einmal davon, dass Einer meinen könne: wie die Uebertretung zur Sterblichkeit, zur Vergänglichkeit geführt habe, so könne die Reue über die Uebertretung wieder zur Unsterblichkeit geleiten. Dagegen wendet er ein: „Die Reue befreit nicht vom natürlichen Zustande, vom Physischen, sie hebt bloss die Sünde auf“. Um von dem Zustande der Vergänglichkeit, vom Todesverhängniss zu befreien, um also den Menschen zur Unsterblichkeit

zurückzuführen, um ihn, so lautet der Ausdruck, zu vergöttlichen, dazu bedurfte es anderer Mittel. Es hätte auch nicht genügt, heisst es in einer späteren Schrift, wenn etwa Gott, was er ja gekonnt hätte, ein Wort gesprôchen und den Fluch der Vergänglichkeit aufgehoben hätte. Denn wer hätte dafür eingestanden, dass nicht bei der nächsten Gelegenheit die Menschen sich wieder von der Schlange zur Uebertretung verführen liessen? Dann hätte Gott von Neuem sprechen müssen; die Nothwendigkeit hätte sich in's Unendliche wiederholt; die Menschen aber hätten ständig des Verzeihenden bedurft und wären nie befreit worden, indem sie an sich nur Fleisch waren und wegen der Ohnmacht des Fleisches immer dem Gesetze unterlagen. Es gab nur ein Mittel: „Das Wort, der Logos Gottes selbst kam zu uns, damit er, da er Bild des Vaters ist, den ebenbildlichen Menschen wieder in's Dasein rufen könne. Und hinwiederum hätte das auf keine andere Weise geschehen können, als wenn der Tod und das Verderben vernichtet wurde. Daher nahm er in passender Weise einen sterblichen Leib an, damit der Tod an ihm ein für alle Mal vernichtet werden könnte und die Menschen nach dem Ebenbild wieder erneuert würden“. „So ward das Gesetz des Todes bei den Menschen aufgehoben, da es am Leibe des Herrn seine Macht aufgezehrt hat und gegen die ähnlichen Menschen nicht mehr Anwendung finden kann; damit wurden die Menschen, die zur Sterblichkeit gekehrt waren, zur Unsterblichkeit zurückgebracht und vom Tode zum Leben zuzückgeführt: denn durch die Annahme des Leibes und die Gnade der Auferstehung vertilgte das Wort Gottes den Tod in den Menschen, wie die Stoppel im Feuer“.

Und nun wird uns die Position gegenüber den Sätzen des Arius klar. War es das Ziel des Menschen, dass seine Natur vergöttlicht werde, und wurde das Gesetz des Todes bei den Menschen dadurch aufgehoben, dass es am Leibe des Herrn seine Macht aufgezehrt hatte, so konnte diese Rettungsthat nicht ein Geschöpf vollbringen. „Was für eine Hilfe wäre den Aehnlichen vom Aehnlichen zu Theil geworden, da es dann selbst doch hilfsbedürftig gewesen gewesen wäre?“ „Gott selbst“, das ist nun der grundlegende Satz, „ist in die

Menschheit eingegangen"; er ist auf Erden erschienen und hat in einem Menschenleibe seine Wohnung aufgeschlagen. Gott selbst, sage ich: denn wenn auch Athanasius beständig vom Worte spricht, beide sind ihm nicht bloss gleichwesentlich, sie sind ihm geradezu einwesentlich. In einem schönen Bilde hat er seine Meinung deutlich niedergelegt: „Wie, wenn ein grosser König in eine Stadt kommt und in einem ihrer Häuser seine Wohnung aufschlägt, eine solche Stadt gewiss hoher Ehre gewürdigt wird und kein Feind oder Räuber ihr mehr naht, um sie zu verheeren, ihr vielmehr jede Aufmerksamkeit geschenkt wird aus Rücksicht gegen den König, der in einem ihrer Häuser seine Wohnung aufgeschlagen hat, so ist es auch mit dem König aller Dinge geschehen. Denn da er zu uns auf die Erde kam und in einem ähnlichen Körper wohnte, hat nun jede Nachstellung von Seite der Feinde aufgehört, und das Verderben des Todes, das vor Zeiten gegen dieselben Macht besass, ist beseitigt worden. Denn das Menschengeschlecht wäre verloren gewesen, wenn nicht der Herr und Erlöser Aller, der Sohn Gottes, erschienen wäre, um dem Tode ein Ende zu machen".

III.

Der Streit, der sich in der Weltgeschichte an die Namen des Arius und Athanasius knüpft, hielt die Gemüther über ein halbes Jahrhundert lang in der heftigsten Erregung. Er hat in der gegenseitigen Polemik die unerfreulichsten Erscheinungen zu Tage gefördert; auf beiden Seiten war man gleich bereit, den Gegner mit den schlimmsten Beschuldigungen, nicht selten in die Form von groben Schimpfwörtern gekleidet, zu überhäufen; selbst gekrönte Häupter hat man dabei nicht verschont. Auf antiarianischer Seite hatte man ein Stichwort angenommen und begann die Menschen danach abzuschätzen, ob sie sich dazu bekennen wollten oder nicht: das berühmte Homousios, welches die Gleichwesentlichkeit oder besser Einwesentlichkeit des Logos mit dem Vater ausdrücken sollte. Auf der gegnerischen Seite sah man alle Bedenken, die man gegen die in der Schrift des Athanasius

niedergelegte Auffassung vom Wesen des Wortes Gottes auf dem Herzen hatte, in diesem einen Schlagwort concentrirt; und nicht nur die bewussten Arianer fühlten sich davon abgestossen, sondern auch die breite Masse derer, die man am besten als die Conservativen bezeichnet, welche, allen Bewegungen abhold, die sie aus ihrem dogmatischen Schlummer aufzurütteln geeignet schienen, besonders in der Einführung des Stichwortes in die Bekenntnisse — und darauf war es abgesehen — eine höchst bedenkliche Neuerung sahen, zumal das Wort durch die Schrift nicht an die Hand gegeben und ausserdem durch die Thatsache gedrückt war, dass vor nicht allzulanger Zeit eine angesehene Synode es verworfen hatte.

Wie weit Athanasius seine Sache mit diesem Schlagwort identificirt hat, wissen wir nicht genau anzugeben. Sicher ist, dass er sich in seinen Schriften desselben fast nie bedient; es lag ihm vor Allem an der Sache, die damit bezeichnet werden sollte, und für diese Sache ist er Zeit seines Lebens mit seiner Person und seinem Worte eingetreten.

Mit seiner Person! Die Ereignisse drängten ihn bald in den Vordergrund. Während Arius durch baldigen Tod vom Schauplatz der Kämpfe abberufen wurde, hat Athanasius fast während des ganzen Streites an der Spitze seiner Partei gestanden. Aus dem Zwiespalt in Alexandrien war nach kurzer Zeit eine cause célèbre geworden. Dem Kaiser war die ganze Angelegenheit höchst unbequem. Aus einem langen Briefe, den er an Alexander, den Bischof, und an Arius schrieb, geht die Besorgniss deutlich hervor, mit der er die aufkeimende Zwietracht ansah. Er sah sein Einigungswerk auf das Höchste gefährdet. Wenn er schon für die eigentlichen Interessen des Streites, dessen Gegenstand ihm unbedeutend und ganz geringfügig erschien, kein Verständniss besass und besitzen konnte, so meinte er doch mit dem energischen Hinweis auf das durch Uneinigkeit bedrohte Gemeinwohl ihm den Boden entziehen zu können. Mochten doch die gelehrten Theologen wie die Philosophen in ihren Schulen disputiren, wieviel und worüber sie für gut hielten, nur nicht damit in die Oeffentlichkeit treten und das Volk erregen —

Arius suchte seine Lehre in Müller-, Schiffer-, Wanderer- und anderen Liedern populär vorzutragen — nur keinen Scandal hervorrufen! — „Machet es mir, dem Diener des Allerhöchsten, möglich, dass ich unter dem Beistand seiner Vorsehung meinen Eifer für seine Ehre zur Ausführung bringen kann, auf dass ich sein Volk durch mein Zureden, durch meine eifrige Thätigkeit und meine eindringlichen Ermahnungen zur Einigkeit und Gemeinschaft der kirchlichen Versammlungen zurückführe“. Und gegen den Schluss des Schreibens, das als ein diplomatisches Kabinetstück allerersten Ranges bezeichnet werden muss, heisst es: „Gebet mir also meine ruhigen Tage, meine sorglosen Nächte wieder zurück, damit auch mir die Freude am reinen Licht (der Wahrheit) und die Wonne eines ruhigen Lebens ferner nicht mehr getrübt werde. Wenn aber dieser mein Wunsch nicht in Erfüllung geht, so bleibt mir nichts anderes über als zu seufzen, unablässige Thränen zu vergiessen und meine übrige Lebenszeit freudlos hinzubringen“.

Diese eindringlichen Mahnungen fruchteten Nichts. Die Aufregung stieg. Der Kaiser berief eine allgemeine Synode nach Nicäa, die, von etwa 300 Bischöfen besucht, im Jahre 325 zusammentrat und auf der eine kleine Minorität es durchsetzte, dass jenes antiarianische Schlagwort als Formel des alleinseligmachenden Glaubens anerkannt wurde. Aber zu diesem Entscheid standen die Stärkeverhältnisse der Parteien im schroffsten Widerspruch, und der Einfluss der Conservativen machte sich in dem Grade fühlbar, dass des Kaisers Politik bald eine Schwenkung zu ihren Gunsten bemerken liess.

Drei Jahre nach dem Concil bestieg Athanasius den Bischofsstuhl von Alexandrien. Die Gegner erkannten, dass ihr gefährlichster Feind damit in eine Position gerückt war, die für sie Schlimmes befürchten liess. Sie begannen, den Kaiser gegen ihn einzunehmen. Anklagen auf Grund des Glaubens, auf Grund theologischer Differenzen vorzunehmen, war freilich gefährlich; man musste sich noch in Acht nehmen, mit der zu Nicäa nun einmal für rechtgläubig erklärten Lehre in Conflict zu kommen. Durch eine Reihe von Jahren hindurch versuchte man es mit Angriffen auf des Bischofs

Persönlichkeit, von denen meist feststeht, dass sie lediglich Verleumdungen und aus der Luft gegriffen waren. So sollte er einen seiner Gegner in Alexandrien, den meletianischen Bischof Arsenius, ermordet haben; und man ging so weit, die Hand des Todten in einem hölzernen Kasten vorzuzeigen. Athanasius führte dagegen den Nachweis, dass der Mann noch am Leben sei und sich nur versteckt gehalten habe. Dennoch brachten die Ankläger auf einer Synode zu Tyrus, die vom Kaiser berufen war, um die Angelegenheiten des Bischofs zu untersuchen, nochmals die todte Hand zum Vorschein; das Entsetzensgeschrei der Versammlung wurde durch des Athanasius ruhige Frage unterbrochen: „Kannte Jemand von Euch den Arsenius?“ Auf die bejahende Antwort hin führte der Bischof einen Mann vor, in dem Alle den Arsenius erkannten, er hob dessen Hände, eine nach der anderen, hoch und sagte ironisch: „Ich denke doch, dass Niemand unter Euch der Ansicht ist, Gott habe einem Menschen mehr als zwei Hände gegeben“. Bei alledem ist doch klar, dass die mächtige Stellung eines alexandrinischen Bischofs Veranlassung genug bieten konnte, die Eifersucht des Kaisers zu erregen. Man warf ihm vor, er habe die Schiffe, welche das Korn für die Hauptstadt nach Constantinopel zu bringen hatten, zurückgehalten. Seinem Einwurf: „wie könnte ich, der arme Privatmann, solches wagen?“ begegnete man mit dem naheliegenden Hinweis auf seine Stellung und seinen Reichthum. So sah sich Constantin — die eigentlichen Motive sind unbekannt — 336 doch genöthigt, ihn weit nach dem Westen, nach Trier, zu verbannen.

Nach dem Tode des Kaisers, der im Jahre darauf erfolgte, ward er auf Betreiben Constantins II., der damit einen Wunsch des Vaters zu erfüllen vorgab, in Alexandrien wieder eingesetzt. Sicherlich hatte diese Restitution von vorne herein nicht die herzliche Zustimmung des energischen und rücksichtslosen Constantius, des Beherrschers der östlichen Hälfte des grossen Reiches. Er, der von Beginn seiner Regierung an unter dem Einfluss von Vertretern der dem Athanasius feindlich gesinnten theologischen Richtung stand, dem ausserdem eine Persönlichkeit wie Athanasius auf einem so wich-

tigen Posten wie dem Bischofsstuhl von Alexandrien ein Dorn im Auge war, gab bald den auf's Neue erhobenen Einflüsterungen nach, und Athanasius wanderte zum zweiten Male in die Verbannung.

Mehr und mehr war auch das Abendland in die Controverse hineingezogen worden. Derselbe conservative Instinct, der so viele orientalische Bischöfe zu Feinden des athanasianischen Glaubens machte, bewirkte im Westen bei den Meisten eine freundliche Stellung. Man wusste auch hier nicht immer, um was es sich handelte, und hat den Streit erst vom Orient übernommen. Während der sechs Jahre seines nunmehrigen Aufenthalts im Westen muss Athanasius eine ganz bedeutende Wirksamkeit entfaltet haben. Leider lassen uns unsere Quellen hier zu sehr im Stich, als dass wir sie mit Sicherheit abschätzen könnten. Doch lassen Andeutungen, die er selbst in seiner „Vertheidigungsrede an Kaiser Constantius“ gemacht hat, immerhin Schlüsse darauf zu, dass er einen sehr weitreichenden Einfluss auf Kaiser Constans ausgeübt haben muss. Zwar weist er hier stets darauf hin, dass er mit Constans nie allein verkehrt habe, dass er viel zu unbedeutend, der Kaiser aber nicht herablassend genug gewesen sei, um sich durch ihn beeinflussen zu lassen. Nichtsdestoweniger ist die Berufung der Synode von Sardica, welche den nicänischen Glauben erneuern und den alexandrinischen Bischof rehabilitiren sollte, hauptsächlich sein Werk gewesen. Er hat grosse Reisen gemacht; er war in Italien, wo er feste Beziehungen zu dem angesehensten Bischof, Julius von Rom, anknüpfte; er war in Gallien, vielleicht in Belgien. Welchen Eindruck seine rastlose Thätigkeit hinterlassen haben muss, können wir daraus entnehmen, dass auf den Synoden der folgenden Jahre, auf denen der Gegensatz des Westens zum Kaiser des Ostens zu einem so schroffen Ausdruck kam, sein Name in Aller Munde war, und dass für Viele am nicänischen Glauben festhalten und den Athanasius vertheidigen völlig identisch war.

Nach sechs Jahren rief der Kaiser den Verbannten ein zweites Mal zurück. Er behandelte ihn in persönlicher Audienz mit grösster Zuvorkommenheit, versprach, niemals wie-

der gegnerischen Beschuldigungen sein Ohr leihen zu wollen und sandte Briefe an den ägyptischen Clerus, an die militärischen Autoritäten und an das Volk, welche von Athanasius mit grösster Achtung sprachen. Aber die Freundschaft war nicht von langer Dauer. Als wenige Jahre darauf Constantius Alleinherrscher im Osten und Westen geworden war, offenbarte sich deutlich seine Absicht, die verschiedenen Parteien in der Kirche um jeden Preis zu einigen. Er suchte, unterstützt von verschlagenen Rathgebern, lange nach einer möglichst farblos gehaltenen Glaubensformel, zu deren Anerkennung er alle Bischöfe zu bringen hoffte. Da seine Bemühungen lange Zeit fehlschlugen, so brauchte er Gewalt. Eine Reihe der trotzigsten Gegner verfielen dem Verbannungsurtheil, und, nachdem der Westen gesäubert schien, ging es zuletzt auch an denjenigen, der fast allein im Orient noch die Fahne des nicänischen Bekenntnisses hochhielt, an Athanasius. Nach einigen vergeblichen Versuchen, den bei Clerus und Volk hochangesehenen Bischof auf leidlich gütlichem Wege zum Verlassen der Stadt zu bringen, brachen am Dienstag, dem 8. Februar 356, um Mitternacht Soldaten und Polizei in die Theonas-Kirche, in der Athanasius Gottesdienst abhielt. „Ich sass“, berichtet dieser, „auf meinem Stuhl, der Diacon sollte den Psalm verlesen, das Volk antworten“. Der feierliche Act wurde unterbrochen; es entstand eine gewaltige Panik. Dem Bischof, der sich anfänglich nicht retten wollte, bis er seine Gläubigen in Sicherheit wusste, gelang es zu entkommen, die Stadt ungefährdet zu verlassen und im Lande einen Versteck zu finden. Man stellte ihm nach; er wusste den Feinden zu entgehen. Er verzichtete nicht von Anfang an darauf, bei Constantius Gehör zu finden und wollte dahin gehende Schritte thun. Aber ein kaiserliches Rescript, das ihn für einen flüchtigen Verbrecher erklärte, der den Tod reichlich verdient habe, benahm ihm die letzte Hoffnung. Von Zeit zu Zeit war er unerkannt in Alexandrien; meist hielt er sich bei den Mönchen in Unterägypten, in der nitrischen Wüste auf. Von hier liess er eine Anzahl Schriften ausgehen, in denen er sich fest im Glauben erwies, zugleich aber erfüllt von dem Un-

recht, das er erlitten hatte, und darum voller Selbstbewusstsein in den Worten, die er vornehmlich in einer dieser Schriften an den Kaiser richtet. Gleichzeitig war er auch theologisch thätig; seine Hauptwerke in dieser Richtung entstammen dieser Periode. Auch Athanasius zog Nutzen aus der merkwürdigen Episode der Welt- und Kirchengeschichte, die sich an den Namen Kaiser Julian's, mit dem Beinamen Apostata, der Abtrünnige, knüpft. Der Kaiser rief, als er nach dem Tode des Constantius im November 361 den Thron bestiegen hatte, alle Verbannten zurück, wol weniger aus humaner Toleranz als aus souveräner Verachtung des bischöflichen Gezänkes. Der alexandrinische Bischof kehrte gleichfalls zurück und benutzte die Zeit, um auf einer Synode die Initiative zur Annäherung an diejenigen Männer zu geben, welche sachlich mit ihm einig nur an jenem Stichwort Homousios Anstoss nahmen. Nach kurzer Zeit jedoch trafen Befehle des Kaisers ein, gleichzeitig mit der Versicherung, dass er niemals gewollt habe, dass Athanasius den bischöflichen Stuhl wieder besteigen solle: sie zwangen ihn auf's Neue, zum vierten Mal, zum Verlassen der Stadt. Auf seiner Flucht war er grossen Gefahren für Leib und Leben ausgesetzt. Er äusserte seinen Begleitern gegenüber: „Seid guten Muthes, es ist nur eine Wolke, sie wird vorübergehen". Und sie ging vorüber. Schon am 26. Juni 363 traf den Kaiser ein persischer Speer. Was er unternommen hatte und noch im Sinne trug, ging mit ihm zu Grabe. Athanasius stand noch ein Jahrzehnt seinem bischöflichen Amte vor; seinen Lebensabend verschönerte die sich immermehr, freilich nicht genau in der von ihm befürworteten Weise, durchsetzende Anerkennung des nicänischen Glaubens.

Diese Skizze wird den Beweis erbracht haben für die Behauptung, dass Athanasius mit seiner Person für seine Sache eingetreten ist. Doch besteht die Frage zu Recht: war diese Sache wirklich nur der Kampf für den Glauben, galt es nicht auch andere Interessen dabei zu verfechten? Bei den Kaisern und bei fast all den Bischöfen, die sie berieten und sozusagen die Hofpartei bildeten, ist das ohne Weiteres klar. Die Vermischung religiöser, kirchlicher

und politischer Interessen hat in dieser Zeit bereits eine Höhe erreicht, dass es fast gewagt erscheint, sie von einander trennen zu wollen. Können wir bei Athanasius jene Frage im anderen Sinne beantworten? Nun, es ist gewiss, dass eine genaue Einsicht in Leben und Character des Alexandriners uns zu der Erkenntniss führt, dass derselbe auch Hierarch im grossen Stil gewesen ist. Aber man würde ihm Unrecht thun, wollte man seine Unbeugsamkeit auf andere als auf solche Motive zurückführen, die für ihn in der Vertheidigung seines Glaubens beschlossen lagen. Wie leicht hätte er es gehabt, sich mit den weltlichen Machthabern auf guten Fuss zu stellen, wenn er die Formeln hätte unterschreiben wollen, die man ihm vorlegte. Aber er sah in diesen Formeln, hinter diesen Formeln, wenn auch geschickt versteckt, ein anderes Christenthum als dasjenige, für welches mit Wort und That einzutreten er als seinen Lebensberuf erkannt hatte.

Auch mit dem Wort! Athanasius hat eine grosse Menge von Schriften hinterlassen. Aber wenn man diese Schriftstellerei vergleicht etwa mit der der drei grossen cappadocischen Theologen, des Basilius und der beiden Gregore, so gewinnt man auch von hier aus den Eindruck, der sich uns aus dem Leben und Character des grossen Mannes aufdrängte: ein theologischer Systematiker ist er nicht gewesen. Seine sämmtlichen dogmatischen und sogenannten historischen Abhandlungen sind Streitschriften, und das Interesse an einer thetischen Darlegung theologisch scharf formulirter Gedanken tritt überall hinter dem polemischen zurück. Aber alle diese Schriften sind getragen von lebendigem, persönlichem Glauben und dienen der Vertheidigung der Sache. Freilich beklagt sich Athanasius über das ihm widerfahrene Unrecht und sucht sich zu rechtfertigen gegen Anklagen persönlicher Natur. Deutlich zeigt er dabei, dass er auch für die Behandlung politischer Fragen Sinn hat, und im eigenen Leben hat er dies Verständniss oft genug erwiesen. Aber wenn er sich dagegen aufbäumt, dass man ihn von seinem Bischofssitz vertrieb, so ist es immer wieder die Erwägung, dass man einen Arianer an seine Stelle

setzen will, einen Feind Christi und Mörder Christi, einen Juden, Heiden, und wie die scharfen Bezeichnungen lauten mögen, mit denen er so wenig wählerisch wie die Anderen gegen seine Gegner verfuhr. Wo er aber Verständniss sah für seinen Glauben, da vermochte er seine Theologie in den Hintergrund treten zu lassen. Das hat er vornehmlich auf jener Synode von Alexandrien 362 bewiesen, dem Höhepunkt seines Lebens, wie man sie mit Recht genannt hat. Gewiss nicht ohne inneren Kampf ergriff er hier die noch zögernd dargereichte Hand sich ihm nähernder Gegner; im Interesse der Sache war er zum Entgegenkommen bereit.

Aber war er nicht dennoch intolerant? Waren denn die Arianer nicht gleichfalls Christen? waren es nicht doch theologische Differenzen, welche im letzten Grunde die Parteien scheiden? Nun ja! Athanasius war intolerant in dem Sinne, in welchem es welthistorische Männer immer sind. Wo ein energischer Wille einen mit klarem Bewusstsein erfassten Lebenszweck durchzuführen bemüht ist, da hat die Toleranz immer ihre Schranken; solche Männer schreiten nöthigenfalls über die Leichen ihrer Gegner. Aber wir können noch weiter gehen. Wenn Jemand es darauf angelegt hätte, sich ein besonderes Armuthszeugniss bezüglich seiner historischen Bildung zu geben — und leider ist das nicht beispiellos —, so würde er auf oberflächliche Anzeichen hin und unter Heranziehung unserer heutigen Begriffe und Vorstellungen den in Frage stehenden Gegensatz mit dem zwischen Orthodoxen und Liberalen zu vergleichen suchen. Er würde dann je nach seiner eigenen Parteistellung entweder dem Athanasius oder den Arianern sein Wohlwollen schenken. Vielleicht würde er noch einen Schritt weiter gehen und in selbstbewusster Toleranz den ganzen Gegensatz für gleichgültig erklären. Aber damit hätte er sich sein eigenes Urtheil gesprochen. Es ist sehr leicht, die dargelegten Anschauungen zu kritisiren, sehr leicht, nachzuweisen, dass eine so naturalistisch gefasste Erlösungsvorstellung weder mit unseren heutigen Anschauungen noch ganz besonders mit dem echten Christenthum, dem Christenthum Jesu von Nazareth, sich vereinigen lässt. Aber darum handelt es sich nicht. Die

Frage ist vielmehr: diese Erlösungsvorstellung vorausgesetzt, wer hat die feste Position geschaffen, ihr zum Siege zu helfen? Das Christenthum in der arianischen Fassung, gestellt, wie es war, auf den Boden des Griechenthums, wäre in einen neuen Polytheismus verflüchtigt worden. Diesem Process einen Damm entgegengesetzt zu haben mit der ganzen Kraft seiner gewaltigen Persönlichkeit, dabei zugleich, und sei es auch in vergänglicher Fassung, auf den christlichen Gedanken, dass in Jesus Christus die Volloffenbarung Gottes der Menschheit geworden sei, hingewiesen zu haben, das ist die welthistorische Bedeutung des Athanasius.

Uebersicht der religionsphilosophischen Arbeiten einiger niederländischen Theologen in den letzten dreissig Jahren.

Von

J. W. van der Linden
in Harlingen.

Einer ehrenvollen Aufforderung von Seiten der Redaction dieser Zeitschrift Folge leistend, möchte ich hier und in einigen weiteren Aufsätzen eine Uebersicht von demjenigen geben, was auf dem Gebiete der Religionsphilosophie von einigen niederländischen Theologen etwa seit den letzten dreissig Jahren geliefert worden ist.

Es wird für deutsche Leser nicht uninteressant sein, zu hören, wie hier zu Lande, ohne Zweifel unter dem Einfluss ihrer Philosophen Hegel und Kant, doch im Uebrigen ganz unabhängig, der philosophische Theil der Religionswissenschaft bearbeitet worden ist.

Bei aller Anerkennung dessen, was in Deutschland und hier von confessioneller Seite auf theologischem Gebiete geschrieben worden ist, steht es für uns fest, dass die eigentliche wissenschaftliche, philosophische Bearbeitung dieses Gebietes der Natur der Sache nach, nur von nichtconfessionellen Gelehrten erfolgen konnte.

Diese Arbeit ist denn auch bekannt geworden unter dem Namen „moderne Theologie“. Doch der, welcher, wie ich glaube, diesen Namen zuerst anwandte, hatte kaum daran gedacht, dass er, je länger je mehr, die ausschliessliche Bezeichnung einer theologischen oder lieber anthropologischen Denkweise werden sollte, welche alle besondere Offenbarung

leugnet und im religiösen Bewusstsein des Menschen allein ihre Begründung findet.

Es lässt sich nicht verkennen, dass durch diese letztere, die moderne religiöse Anthropologie, alten christlichen und nicht-christlichen Systemen und Problemen neues Leben geschenkt und auf die geweihten Schriften älterer und neuerer Religionen ein neues Licht gefallen ist, in Folge dessen die naturwissenschaftliche und religiöse Welt- und Lebensanschauung aufgehört haben, sich feindlich gegenüber zu stehen. Dies allein macht die gründliche Beschäftigung mit der modernen Theologie auch für den Nicht-Theologen zu einem höchst interessanten Gegenstande.

Gleichzeitig ist jedoch, wie mir scheint, aus dieser Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf dem Gebiete der letzteren, vor allem in dem der Ethik zufallenden Zweige, ein Skepticismus hervorgegangen, welcher die allerverderblichsten Folgen haben kann und vielleicht für das Leben der modernen Gemeinde auch schon gehabt hat.

Doch wäre dies nicht eingetreten, wenn auch von Seiten der modernen Gelehrten auf die continuirliche Selbstmittheilung des höheren, göttlichen Lebens an das Gewissen der Menschen grösserer Nachdruck gelegt worden wäre.

So findet es seine Erklärung, dass die moderne Theologie im engeren Sinne einer Wiedergeburt bedarf. Bis zur Zeit ihres Hervortretens war die Selbstoffenbarung Gottes im Fleisch und Leben Jesu Christi das feste und unzerstörbare Fundament der Unterscheidung zwischen Tugend und Sünde. Durch ihre Kritik, welche sie an dem historischen Leben des Christus übte, schien die moderne Theologie dieses Fundament zu unterminiren und hat es in den Augen vieler schon unterminirt.

Ungefähr gleichzeitig mit der Arbeit von Prof. Scholten kam eine theologisch-philosophische Richtung auf, welche bei aller Anerkennung der modernen Kritik, an der historischen Wissenschaft der Selbstoffenbarung Gottes in Christus Jesus festhielt. Für sie blieben Gott und Religion Thatsachen. Die Religion behielt unter diesem Schutze ihren wesentlichen Bestandtheil: die mystische Gemeinschaft des

Menschen mit dem höheren Leben, welche unter dem Einfluss der modernen Theologie wol bisweilen in Utilitätsmoral und Verweltlichung unterzugehen drohte.

Es scheint mir, dass die Mystik der Religion das sichtbare Band der Fleischwerdung Gottes nicht nothwendig zu ihrem Bestehen braucht, aber dass wol diese Mystik selbst das Wesen der Religion ausmacht und darum erhalten zu bleiben verdient. Dazu wird es nöthig sein, dass wenigstens für den Gläubigen das objective Bestehen der höheren Welt Wirklichkeit sei und auf Grund dieser Gewissheit ist, wie ich meine, die moderne Richtung im Stande, eine Wiedergeburt zu erleben.

Im Verlauf dieser Beiträge wird sich zeigen, wie die moderne Theologie zuerst an der Festigkeit jenes Fundamentes zu zweifeln begann, später dagegen gleichgültig wurde und nunmehr unter dem Einfluss der neuen Wissenschaft von Welt und Mensch zu ihm zurückzukehren bemüht ist.

Wir richten also zuerst unsere Aufmerksamkeit auf die Arbeit derjenigen theologischen Richtung, welche, ohne für die neue Weltanschauung unempfänglich zu sein, gleichwol die feste religiöse Gewissheit vollkommen zu besitzen meint in der Thatsache der Gottesoffenbarung, in Jesus Christus; die sogenannte ethisch-irenische Richtung.

D. Chantepie de la Saussaye, die religiösen Bewegungen unserer Zeit nach ihrem Ursprung dargestellt. 1863.

In der Vorrede sagt Herr Ch. d. l. S., dass er seine Kritik auf ein Glaubensprincip gründet und zwar auf das des Glaubens an den Christus der heiligen Schrift. Er nennt den Unterschied im Standpunkt zwischen Dr. A. Pierson und ihm. Das Gebiet, welches P. sorgfältig dem Glauben entzieht, sucht er für den Glauben zu erobern. Wo für P. die Glaubenszustände für so viele Thatsachen in der Erfahrungswelt gelten, um dann objectiv betrachtet und erklärt zu werden, da meint Ch., dass die Erfahrungswelt erst dann objectiv erkannt werde, wenn sie in diese sogenannte subjective Glaubenswelt aufgenommen ist. Aber aus der Behauptung Ch.'s, dass der Glaube seine Objectivität in sich trägt,

darf nicht geschlossen werden, dass alle Vorstellungen, welche mit dem Glauben in Verbindung stehen, in dieser Folge per se Wahrheit besitzen sollten. Wol aber behauptet Ch.. dass, sofern in einigen Vorstellungen religiöse Kraft liegt, sie auch in demselben Maasse Wahrheit besitzen und dass die Entdeckung des Wesens dieser Kraft das einzige Mittel ist, um in den Vorstellungen Wahrheit von Unwahrheit zu unterscheiden. Mit anderen Worten im Gegenstand der Kritik selbst liegt ihr Kriterium, nicht ausser ihr.

Im Anschluss an Pierson's „der Ursprung der modernen Richtung" schreibt Ch., dass, während P. das gute Recht jener Gegner (der Supranaturalisten) anerkennt, er dafür Dank verdient, aber ihnen zugestehen muss, dass sie nicht in der Lage sind, zu ihm überzugehen, solange er in jene moderne Richtung den Reichthum und die Tiefe noch nicht aufgenommen hat, welche er im Besitz der Orthodoxie erblickt.

Ch. erklärt, dass seine Richtung, von ihm früher die ethisch-irenische genannt, von der Synode die ethisch-mystische genannt worden ist („Fraktion der orthodoxen Partei"). Die Mystik ist unser Grund: wir basiren auf einem nicht wahrnehmbaren Object . . . . auf Gott. Die Ethik ist die Offenbarung des in Ihm verborgenen Lebens.

In dem ersten der Vorträge, „Orthodoxie" betitelt, sagt Ch., dass der persönliche historische Christus, der Christus der Evangelien, ihm die Wahrheit, die absolute Wahrheit ist. Er nennt 3 Klassen von Orthodoxie, erstens: die, für welche das Bekenntniss der Kirche Lebenswahrheit geworden ist. Während er anerkennt, dass es eine Zeit gegeben habe, in welcher die feststehende Lehre der höchste Ausdruck für das Leben des Heiligen Geistes in der Gemeinde war, stellt er in Abrede, dass die Orthodoxie der vollkommene Ausdruck des lebendigen Christenthums dieser Zeit gewesen sei und dass sie die Forderungen und Bedürfnisse des christlichen Bewusstseins dieser Zeit vollkommen befriedigt habe. Zweitens: die formalistischen Orthodoxen, für welche die Orthodoxie kein inwendiges Leben ist. Von ihnen möchte er nicht viel sagen: er meint diejenigen, welche orthodox bleiben, weil

das Neue sie beunruhigt, das Gewagte sie erschreckt. Drittens: die, welche sich wol von dem Bande der Orthodoxie beengt, aber doch von ihrer Lebenswahrheit angezogen fühlen. Manche, deren Jugend unter frommen Eindrücken vergangen ist, bleiben auch bei veränderter Weltanschauung orthodox, und wissen die Einsprache ihres Verstandes zu unterdrücken. Andere, welche in den Widersprüchen der starren Orthodoxie aufgewachsen sind, sind liberal geworden, aber sympathisiren mit den Orthodoxen, welche mehr als Tugend allein hatten. In diesem Kreise werden die ethisch Orthodoxen gebildet.

In diesen drei Schattirungen der Orthodoxie sieht er ihre Geschichte als die ihrer Blüthe, ihres Verfalls und ihres Wiederauflebens in der Zukunft. Auf Seite 41 lesen wir die merkwürdigen Worte: „Aus der gegebenen Andeutung von dem gemeinschaftlichen Princip der Reformation (das individuelle Glaubensleben als Fundament des kirchlichen Gemeinschaftslebens) geht hervor, dass der Begriff der Orthodoxie als einer von der Kirche festgestellten und von der kirchlichen Autorität gestützten Lehre, die, wenn auch nicht ein ganz vollkommener, so doch wenigstens ein möglichst genauer Ausdruck der Wahrheit sein werde, sich im Grunde genommen mit dem Princip des Protestantismus schlecht vereinigen lässt".

Vor Dortrecht waren die Bekenntnissschriften wirkliche Bekenntnisse der Gemeinden, nach Dortrecht ist an die Stelle der Bekenntnisskirche die reglementäre getreten.

In dem zweiten Vortrag, „Rationalismus und Supranaturalismus" sagt er: „das Ideal, nach welchem die Orthodoxie strebt, dass Lehre und Leben zusammen harmoniren, ist nicht erreicht, das 18. Jahrhundert bricht an mit seinen neuen Bedürfnissen und seinen neuen Forderungen. Rationalismus und Supranaturalismus stehen auf demselben Boden, wenn sie sich auch wie Reagentien gegen einander verhalten. Dieser Boden ist die Vernunft, im Unterschied vom Verstand, der sich nur mit den endlichen Dingen befasst, während die Vernunft die Einheit in der Erscheinungswelt, den Geist, Gott, zur Voraussetzung macht. Plato ist der Idealist. „Wenn der Gedanke der Schöpfung im christlichen Sinn des Wortes als freie in Gottes Wesen begründete That der göttlichen

Allmacht, für Plato ein fremder Begriff bleibt, so kommt das daher, dass das grosse Mysterium der Beziehung Gottes zur Welt seine Erklärung erst durch den gefunden hat, der im Fleische erschien und welcher das Wort ist, durch welches alle Dinge gemacht sind, und ohne welches kein Ding gemacht ist, das gemacht ist". Aristoteles geht von der Vielheit aus, ist aber bestrebt, in der Vielheit die Einheit der Dinge aufzuspüren. Die Autorität des Aristoteles stützte die Autorität des Papstes. Doch die Emanzipation begann. An Descartes schloss sich das erste Aufkeimen des Rationalismus in den protestantischen Kirchen. Wolff war der grösste Rationalist, obschon orthodox. Nach Kant wurde es fraglich, ob das Postulat der praktischen Vernunft zureichend wäre, so dass der Mensch keiner Offenbarung mehr bedürfte, ob es ausser und über diesen Wahrheiten noch Platz für die Offenbarung gäbe. Man würde diese Frage auch noch so formuliren können: Ist das Gewissen ein Richter über Christus oder Christus Richter über das Gewissen?"

Auch der Standpunkt des Supranaturalismus ist ohnmächtig, sei es den Glauben vom Zweifel zu reinigen, sei es den Glauben zu einem selbstbewussteren und darum kräftigeren Leben zu bringen. Dem Supranaturalismus zufolge ist der erste und vornehmste Lehrsatz: die Kanonicität und wörtliche Inspiration der Heiligen Schrift. Aber dies ist nicht die Fortsetzung der Linie, welche von den Reformatoren angefangen worden ist, bei denen die Schriftautorität erst an zweiter Stelle kam; die Lehrsätze werden arithmetisch nach einander gesetzt, nicht nach ihrem inneren Zusammenhang und gemeinschaftlichen Mittelpunkt, Christus, betrachtet.

Der dritte Vortrag handelt von Methodismus und Pietismus.

Die Quelle des Supranaturalismus war das isolirt in den Vordergrund Stellen der Schriftautorität.

Damit wird der Supranaturalismus nicht zurückgewiesen. Ohne das Bekenntniss des „surnaturel" besteht kein christlicher, religiöser Glaube.

Er will in diesem Vortrag über die Erweckung des Heiligen Geistes in der Gemeinde sprechen. Er sagt mit Nach-

druck Erweckung nicht Ausgiessung. Dies letzte Wort ist nur anwendbar auf die erste Schöpfungsthat, durch welche die christliche Gemeinde (Kirche) gestiftet worden ist, die wir Apostelgeschichte 2 beschrieben finden. Was im Alten Testament nur zeitweise und mit mehr oder weniger gewaltthätiger Unterdrückung des niederen, verstandesmässigen Vermögens der menschlichen Natur geschehen war bei den Propheten, und einen Zustand hervorgebracht hatte, der sich nicht regelmässig an frühere Zustände anschloss, auch nicht harmonisch in folgende Zustände überging, dieser Zustand der Vereinigung mit dem Gottesgeiste sollte auf's neue nach dem prophetischen Zeugniss („ich will meinen Geist ausgiessen über alles Fleisch") auf natürliche und bleibende Weise hergestellt werden.

Im Methodismus liegt die Kraft der religiösen Bewegung unserer Zeit, einer Bewegung vornehmlich in der reformirten Kirche. Er ist auch die Frucht dieser Kirche, so wie der Pietismus die Frucht der lutherischen Kirche ist. Es liegt dies in der Art der lutherischen und reformirten Lehre begründet. Hauptgesichtspunkt bei der ersteren ist: Versöhnung mit Gott durch Christus, bei der zweiten: Heiligung des Lebens. Bei der ersten Freude (schöne Lieder); bei der zweiten Zerknirschung, Busse (Psalmen). Die Kraft wird bei den Lutherischen den Sacramenten, bei den Reformirten der freien Gnade Gottes zuerkannt. Als nach der Synode von Dortrecht die reformirte Kirche orthodox wurde, entlehnte der Methodismus arminianische Begriffe. Das Feld, das durch den Methodismus bearbeitet worden ist, ist dieses: eine reformirte Kirche dem dogmatischen Prädestinianismus, dem übermüthigen Puritanismus, dem auflösenden Socinianismus auszuliefern. Die Werke der rettenden Liebe in genauer Begrenzung der Thätigkeit und strenger Zeiteintheilung (Methodismus) ist sein Charisma. Das Ende des Methodismus ist die Stiftung einer neuen Kirchgenossenschaft gewesen, die anfangs blühend war, jedoch zu neuen Spaltungen führte und nur einen beschränkten Einfluss ausübt, wie dies eben das Schicksal einer jeden Secte ist, die nicht im Stande ist, die erste Erweckung, der sie ihren Ursprung verdankt, auf ein

zweites Geschlecht zu übertragen. Es ist doch die Eigenart der Secte, dass sie aus der Reaction gegen die Versteinerung der Kirche entstanden ist, aber sobald sie selbst Kirche geworden ist, leicht mit in Versteinerung übergeht, ohne, wie die Kirche, für ein Wiederaufleben empfänglich zu sein, und wohl darum, weil die Kirche von objectiven Principien ausgeht, die selbst in ihrem versteinertem Zustand ihr erhalten bleiben und durch den Oden des Geistes wieder zur flüssigen Materie werden können, während die Secte auf subjectiven Erweckungen beruht und nach dem Tode der einmal Erweckten keinen Grund für ihr Bestehen mehr hat.

Merkwürdig ist, was Chantepie bei der Besprechung von de Réveil in Niederland und bei der Anführung von Groen van Prinsterer sagt: „Man darf heutzutage, ohne Furcht jemand zu verunglimpfen, es aussprechen, dass der politische Standpunkt der Antirevolutionäre, wenn auch auf niederländische Weise und nach niederländischen Bedürfnissen modificirt, doch auf deutschem Boden gewachsen ist und mit der eigenartigen Auffassung der lutherischen Kirche von den Principien von Kirche und Staat auf's Engste in Verbindung steht".

Für die Liberalen in Niederland, die es bedauern, dass die öffentliche Schule, welche nach den Gesetzen von 1857 und 1878 eingerichtet wurde, durch das Gesetz des Jahres 1889 ihres Einflusses auf das Volk beraubt werden wird, ist auch dieses Zeugniss merkwürdig: „Auch jetzt ist die Klage allgemein, dass viele sogenannte christliche Schulen in der Vorzüglichkeit des Unterrichts den Gemeindeschulen nachstehen. Das kommt daher, dass man aus den Schulen Bekehrungs- aber keine Erziehungs-Institute zu machen sucht".

Mit Bezug auf die Theologie ist der Unglaube zu nennen, wenn der Methodismus sich auf einen wissenschaftlich unfruchtbaren Standpunkt stellt. Eine moderne Theologie ist nöthig. Ob wir diese moderne Theologie besitzen ist die Frage, welche Ch. im folgenden Vortrag behandeln will.

Moderne Theologie.

Die Voraussetzung der Orthodoxie bleibt immer die Kraft: eine Theorie, die das Leben verklärt. Ist ein neues

Leben entstanden, dann auch eine neue Theorie, eine neue Theologie. Ist es die wahre moderne Theologie, welche heutzutage durch die Leidenschen Spekulativen, durch die Utrechter Empiristen gelehrt wird?

Besitzen wir eine moderne Theologie, eine Theologie, die allen gerechten Forderungen der Zeit entspricht? Er betrachtet nun nach einander folgende 4 Elemente, aus denen die moderne Theologie besteht:

1. Der Rationalismus hat einen speculativen Character in Hegel erhalten.
2. Der Pietismus ist in Schleiermacher zu einem wissenschaftlichen System geworden.
3. Der Methodismus hat in Vinet sich der Literatur bemächtigt.
4. Der Naturalismus, der bis dahin das Christenthum von oben herab betrachtete, sucht in E. Renan (und seinen Geistesverwandten) sich den theologischen Lehrstoff zu eigen zu machen.

Nach einer Kritik dieser vier Richtungen, in denen er die Weissagung auf eine wahre moderne Theologie erblickt, sagt er: „Theologie ist uns nicht eine Wissenschaft des natürlichen Verstandes, welcher die Geheimnisse des Geistes dadurch zu verstehen sucht, dass er sie von aussen betrachtet, sondern im Gegentheil die Wissenschaft des wiedergeborenen Herzens, welches in der Erfahrung der Wiedergeburt den Grund der Wahrheit besitzt und sie auf diesem Grunde betrachtet und beschreibt. Er spricht von Jesus als „seinem Herrn und seinem Gott“.

Was von de la Saussaye in diesen Vorträgen ausgesprochen wurde, war bereits durch einige Aufsätze der Zeitschrift vorbereitet worden, welche diese Richtung zu ihrem Organ erwählt hatte und die durch ihren Titel „Ernst und Friede“ die ethische Würdigung der Lehrsätze und die höhere Versöhnung von Wissenschaft und Glauben recht glücklich wiedergab. Der Vater dieser Richtung in Niederland, wie wir de la Saussaye nennen wollen, begann mit einer Kritik des modernen Theologen Scholten: In „Ernst und

Friede“, 1ster Jahrg. 1853, wendet sich de la Saussaye gegen die Lehre der Apokatastasis (in Scholten's „Lehre der reformirten Kirche“). Die Prämissen und die Methode Scholten's lässt er ohne Kritik. Später in einem offenen Brief an Scholten (nach der dritten Ausgabe von „Lehre der ref. Kirche“) erklärt de la Saussaye, dass der Hauptunterschied zwischen ihm und Scholten darin bestehe, dass Scholten die grossen Wahrheiten der Schöpfung, des Sündenfalls, des Gesetzes und der Versöhnung aus dem religiösen Bewusstsein, er sie aus der Geschichte bewies; dass der Offenbarungsbegriff Scholten's keine Realität von Seiten Gottes hätte, dass der Gottesbegriff Scholten's direct in Widerspruch mit dem der Heiligen Schrift wäre. Auch bei diesem Streit blieben Principien und Methode des Scholten'schen Buches unberührt. Im Jahre 1859 gab er in derselben Zeitschrift eine „Betrachtung und Beurtheilung der Lehre der ref. Kirche“ (3. Aufl.). Dort deutet de la S. es Scholten übel, dass er in seiner „Lehre“ (welche eigentlich eine für das 19. Jahrhundert geschriebene ref. Dogmatik heissen müsste) sich feindlich verhält gegen jeden Versuch, die Kirchenlehre von orthodoxem Standpunkt aus mit den Wahrheiten der neueren Philosophie zu versöhnen. Auf seinem ethischen Standpunkt beweist de la S., dass die Kirche in der That ein Gewissen hat, und dass dieses Collectivgewissen der Kirche sich in dem Gewissen ihrer meistbegnadeten Mitglieder ausprägt, so dass diese Mitglieder es sind, welche in der Kirche einestheils die Lehre formuliren, anderntheils dieselbe beurtheilen und zu ihrer Entwicklung den Anstoss geben müssen. De la S. versteht unter Offenbarung Selbstmittheilung Gottes und hält also das fleischgewordene Wort für die eigentliche Offenbarung Gottes, für den sprechenden Gott.

Inzwischen war diese Richtung bei ihrem ersten Auftreten in Niederland bereits gekennzeichnet durch Chr. Sepp (Versuch einer pragmatischen Geschichte der Theologie in Niederland von 1787—1858). Als ethisch-irenische, sagt dieser, hat sie sich selbst angekündigt in ihrer Zeitschrift „Ernst und Friede“. N. Beets, S. J. Doedes und D. Ch. de la Saussaye. „Sie seien bereit, offen zu erklären,

dass sie das Heil der Kirche und der Gesellschaft eben so wenig von einer neuen Verschärfung der Formulirung einer Uebereinstimmung erwarteten als von der unbefugten Anmaassung einer übrigens auch von ihnen hochgeschätzten Wissenschaft; so wenig von den unbeugsamen Formen einer in Misscredit gerathenen Rechtgläubigkeit als von einer hochgepriesenen Vernunftwahrheit. Sie hatten sich bereits gekennzeichnet als zur Zahl derjenigen gehörend, welche das unbeschränkte Ansehen der Heiligen Schrift nicht nur über alles andere, sondern auch über alle Bedenken stellten und auf diese Autoritäten hin an Wahrheiten gebunden sind, die sie in den Bekenntnissschriften ihrer Kirche klar und kräftig bekannt finden; — erfüllt von Achtung nicht nur, sondern auch von Liebe für theologische Studien und philosophische Speculationen, doch keineswegs gewillt, dem, was man heutigen Tags die Wissenschaft nennt, gemäss ihrer Ueberzeugung von der Autorität der Heiligen Schrift, das Recht zuzuerkennen, einen ungebührlich hohen Rang einzunehmen, einen höheren als ihr als Auslegerin der in jener gegebenen göttlichen Offenbarung zukommt". „Allein Gott kommt die Unfehlbarkeit im absoluten Sinne zu". Eine andere Frage ist es: „Welche die Grenzen für das apostolische Amt sind und ob und in wiefern und aus welchen Gründen der apostolischen Wirksamkeit als solcher ein Nicht-Fehlen zugeschrieben werden muss". Sie erkennen gleichzeitig an, dass der Heilige Geist niemandem in so hohem Maasse verliehen worden sei, dass daraus absolute Unfehlbarkeit oder vollkommene Erleuchtung in allen Dingen folgen müsste, so dass jemand dem Herrn selbst gleichgestellt werden könnte, woraus die Möglichkeit eines Selbstbetrugs hervorgeht, „wenn es sich darum handelt, sich selbst geistige Gaben zuzuschreiben und dieselben bei andern zu erkennen oder darum, wie die Grenzen dieser Gaben abzustecken sind".

Im zweiten Jahrgang wurde gesagt, dass es das Ziel sei, „das Christenthum aus der rein religiösen Sphäre in die sittliche herüberzubringen oder vielmehr von dem übersinnlichen Lehrbegriff die sittliche Seite hervortreten zu lassen und auf diese Weise die Lehre zu Wahrheit und Leben werden zu

lassen. Es wurde anerkannt, dass die liberalen Richtungen ihre Empfehlung bis heute darin gefunden hätten, dass sie der tief empfundenen Vorstellung der religiösen Bedürfnisse eines Menschen, eines ganzen Menschen, und damit einer Religion für das Herz und für das Leben in seiner Wirklichkeit Zugeständnisse machten; das Streben von jeder philosophischen und historischen Betrachtungsweise, jeder Bevormundung durch eine Autorität fernzuhalten, hielten sie insofern für begründet und zu Recht bestehend, als sie das Recht und damit auch die Pflicht der Wissenschaft erkannten, nicht nur alle von der Kirche gefundenen und bekannten Wahrheiten fortwährend auf's Neue an den Fundamenten selbst, auf denen die Kirche ruht, zu prüfen, sondern auch die Tauglichkeit dieser Grundlagen zu untersuchen. Doch sie halten diese wissenschaftliche Kritik selbst für gebunden an die von Gott gegebene und durch die Kirche auf anderem als auf wissenschaftlichem Wege gefundene Wahrheit".

Sepp bemerkt bereits, dass das Eigenartige dieser Richtung in dem Satz ausgedrückt werden kann: „die Wissenschaft muss untersuchen, aber das Resultat der Untersuchung muss der überlieferten Wahrheit entsprechen". Gegenüber der Wissenschaft wird allmählich ein weniger freundlicher Ton angeschlagen, die Mystik wird als der Ruhehafen betrachtet und empfohlen.

Sepp sagt 1869, dass diese Richtung im Aussterben begriffen sei. Im Jahre 1858 schreibt „Ernst und Friede" S. 364: „Mögen wir uns in der Hoffnung nicht täuschen, dass wir von der Utrechter Universität her noch einmal eine Theologie empfangen, welche ebenso fern ist von der sinnlosen traditionellen Orthodoxie als von solch' einer abstracten Wissenschaftlichkeit, die es vergisst, dass Princip und Kraft einer Wissenschaft in dem Objekt liegen, welches sie beschreibt, und dass das Object der theologischen Wissenschaft nicht in einem todten Körper, sondern in der lebenden Gemeinde Christi besteht, die auch da, wo man ihre Vergangenheit beschreibt, nicht ohne den Geist verstanden werden kann, aus dem sie erwachsen ist und durch den sie besteht". In

diesem Geiste schreibt Dr. Ch. de la Saussaye, den Artikel: „die theologische Wissenschaft in der Encyclopädie der Wissenschaften 1872“, kurz zusammengefasst: „Ebenso wie die Philosophie gründet die Theologie ihr wissenschaftliches Recht darauf, dass der letzte und tiefste Grund der Dinge erkannt werden kann“.

Die Wahrheit der encyclopädischen Idee liegt in dem anthropocentischen Character aller Wissenschaft.

Erst durch die Erscheinung des wahren Menschen (des Theanthropos: Jesus Christus) hat der Sokratische und Platonische Idealismus seine feste Grundlage erhalten: das heisst, „der Mensch ist das Maass der Dinge“ so aufgefasst, dass der Mensch der Mikrokosmos ist, in welchem der Makrokosmos sich abspiegelt. Das Princip der christlichen Theologie ist eine Person, ein Mensch, der Mensch, in welchem sowol Gott sich dem Menschen offenbart, als der Mensch in Gott verklärt wird, es ist der ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός.

Ahnung (instinctives Gefühl) war das Wesen der griechischen Philosophie, Erfahrung das der christlichen. Nicht auf das religiöse Bewusstsein baut Ch. seine (die theologische) Wissenschaft, sondern auf die Person dessen, in dem wir uns selbst und Gott erkennen.

Eine Wissenschaft, welche von Christus ausgeht, ist eine Wissenschaft, welche von der Voraussetzung ausgeht, dass das Ideal der menschlichen Natur auf den drei Stücken beruht: Glaube, Hoffnung und Liebe, und dass diesem subjectiven Ideal das objective entspricht, dass ein Gott ist, welcher den Menschen liebt, der sich seinem Herzen mittheilt und seiner Vernunft offenbart.

Aus Dr. H. Bavinck's, „die Theologie des Professor Dr. Daniel Ch. de la Saussaye, Beitrag zur Kenntniss der ethischen Theologie“. Leiden, D. Donner 1884, entnehme ich folgende Ausführung:

„Gross ist der Einfluss, welchen Schleiermacher auf de le S. geübt hat, der ihn den Kirchenvater der neuen Christocentrischen Theologie nennt. Dieser Einfluss wird durch Vinet ergänzt, der ebenso das christliche Bewusstsein

zum Ausgangspunkt der Theologie und zum Kriterium ihrer Wahrheit erwählte und wieder vollen Ernst machte mit den Begriffen von Sünde, Schuld, Reue, Verantwortlichkeit und Persönlichkeit. Unter diesen Einflüssen, aber im Uebrigen selbständig, fühlt sich de la S. mit J. Müller, Lange, Rothe, Schenkel, Martensen (Vermittlungstheologen) verwandt. Doch würdigt er die reformirte Lehr- und Lebensauffassung als eine der reinsten und reichsten Offenbarungen des Geisteslebens in der Gemeinde. Aber er erblickt in dem Ethischen das wahrhaft Reformirte und fühlt sich zur Groninger Schule mächtig hingezogen, der es, nach seiner Meinung, nur an einem guten philosopischen Fundament fehlte".

Nach de la S. giebt es nur einen absoluten Gegensatz: der von Christus und Satan. Zwischen allen anderen Antithesen tritt er vermittelnd auf. Im Christenthum ist die Versöhnung von Religion und Philosophie. Er wendet sich scharf gegen die sich so nennende Orthodoxie in unserem Lande; wohl hat sie ein schönes und wahres Ideal; die Harmonie zwischen Leben und Lehre (ὀρθός ist ein ethischer, δόξα ein verstandesmässiger Begriff); aber die Orthodoxie mit einem von der Kirche festgestellten und aufgedrungenen Lehrbegriff steht mit dem Protestantismus und vor allem mit dem reformirten Princip in Widerspruch; sie wirft die Jüngeren in die Arme des Modernismus. Die psychologische Erklärung seiner Erbitterung gegen den Confessionalismus liegt darin, dass dieser erklärt, die einzige Kraft der negativen Richtung, welche unter dem Namen der modernen Theologie bei uns verbreitet ist, liegt darin, dass die Orthodoxie sich weigert, den Weg der ethischen Richtung hinanzugehen. Bis zum Erscheinen von Renan's Leben Jesu hatte er etwas Gutes von der modernen Richtung erwartet. Noch im Jahre 1871 spricht er günstig von dieser Richtung und getreu seiner Vermittlungstheorie erwartet er eine höhere Einheit der Extreme. Wir lernen de la S.'s (vermittelndes, ethisches) Princip aus folgenden Sätzen kennen:

a. Gott ist ethisch. Die Trinitätslehre ist der Kern der christlichen Wahrheit, das Symbol der christlichen Gottesidee, der Idee des lebenden, des transcendenten sowol als des im-

manenten Gottes. Man muss von Gottes ethischem Willen ausgehen.

b. Physisch ist Gott allen Geschöpfen überall, auf dieselbe Weise innewohnend; ethisch ist Gott nicht überall auf dieselbe Weise, sondern in vermittelnden Geschöpfen auf vermittelnde Weise und in gewissem Maasse immanent. In solcher Immanenz heisst Gott der H. Geist = der Geist der Offenbarung.

c. Diese Offenbarung Gottes trägt einen ethischen Character: das Leben Gottes geht über in des Menschen Geist, das Metaphysische ist darum ethisch; das Uebernatürliche hat eine sittliche Seite, ist Lebensprincip und Lebenskraft.

d. Das Metaphysische, welches wesentlich ethisch ist, ist ferner auch absolut menschlich. Es ist eigentlich nicht übernatürlich, sondern vollkommen natürlich; das Natürliche ist eigentlich das Unter-Natürliche, worin wir leben. Das Uebernatürliche ist Wiederherstellung und Erfüllung des Natürlichen.

e. Dieses Uebernatürliche bildet im Menschen das religiös-sittliche Leben. Das Religiöse ist ethisch per se. Der wahre Mensch ist der, in welchem Gott lebt.

f. Weil das Uebernatürliche das religiös-sittliche Leben und dies wieder das wahrhaft menschliche Leben ist, ist das ethische Princip wesentlich anthropologisch. Und weil dieses wahrhaft menschliche Leben allein vollkommen erschienen ist in und bei uns allein geweckt wird durch Jesus Christus, den ϑεάνϑρωπος, ist das alleinige Princip eben das christologische. Alle Dogmen müssen daher nicht metaphysisch weiter entwickelt, sondern christologisch gebildet und ethisch vertieft werden.

g. Das Ethische ist die ganze volle Wahrheit, das Christliche, das Reformirte, und darum die höhere Synthese, die Versöhnung aller Antithesen.

Ethisch-irenisch wurde von de la S. selbst dieser Standpunkt genannt, weil er die Versöhnung, die höhere Synthese aller Extreme als Ziel im Auge hat.

Das Wort Gottes in der Natur: die Welt gehört nicht zu dem Wesen Gottes; dies würde Pantheismus sein, die Welt

muss geschaffen sein. Die Lehre der Schöpfung ist ein Dogma, eine religiös-sittliche Wahrheit und Kraft, das Fundament der Lehre vom Gewissen. Potentiell ist die Schöpfung in Gott ewig; actuell eine That der Liebe Gottes, deren Ausdruck der Logos ist. In dem Logos liegt die Möglichkeit für das Bestehen der Welt. Im Begriff der Persönlichkeit concentrirt sich die Beziehung von Gott und Welt. Gott schuf freie persönliche Wesen und darum vor allem war die Schöpfung für Gott eine That der Selbstbeschränkung. Diese darf nicht aufgefasst werden als ein Sich-Schwächen oder Verstümmeln, sondern als eine That der höchsten Liebe Gottes, vermöge welcher er persönlichen Wesen einen Willen verleiht, welcher mit dem seinen in Widerspruch treten kann. Der Mensch ist in keiner Beziehung vollkommen: in dem Logos liegt der Grund der zeitlichen Unvollkommenheit der Schöpfung. Die Möglichkeit, sündigen zu können, gehört zur Vortrefflichkeit der menschlichen Natur. Die Sünde ist jedoch nicht nothwendig, sie war in den ewigen Rathschluss nicht mit aufgenommen. Später wird die Sünde nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten. Die Sünde dient nun dazu, die offenbarende Wirksamkeit Gottes erst in ihrer vollen Herrlichkeit als eine erlösende in die Erscheinung treten zu lassen; der Erlösungsplan wird in Folge dessen die Handhabe und Offenbarung des Schöpfungsplanes. Die Sünde ist die Aeusserung des Vermögens, welches der geschaffenen Persönlichkeit eigen ist, sich ihrem eigenen Lebensgrund, dem Lebensgrund in Gott, zu entziehen. Die furchtbare Wirklichkeit der Sünde wird von de la S. tief empfunden, er lehrt einen solchen Determinismus, dass Gott selbst in seiner Immanenz jede Fatalität bricht. Die persönliche Beziehung von Gott und Mensch ist Ausgangspunkt zu diesem Determinismus, so dass das Gebet, die höchste That des Menschen, gleichzeitig Gottes Werk ist. Die Sünde ist gleichwohl nicht absolut, und mit Vorliebe verweist de la S. auf die „kleinen Ueberbleibsel“ des Bildes Gottes (Art. 14 des niederländischen Glaubensbekenntnisses). Ueberdies liegt in dem Logos Bürgschaft für die endliche Bestimmung der Welt. Durch diesen Logos ist eine allgemeine Offenbarung Gottes in Natur und Mensch-

heit, Geschichte und Gewissen vorhanden. Das Wort Gottes ist der Grund der Welt, in allen Dingen ist Offenbarung, Gedanke, Immanenz Gottes. Alles wird getragen von dem Wort, dem Logos und erhält sein Leben aus dem Geiste. Es gibt auch eine vernünftige und sittliche Weltordnung, einen Heiligen Geist in Natur und Geschichte, das ist: es gibt Wirkungen, Einflüsse, Thaten, Geschehnisse, die, obschon in die Welt der Erfahrung fallend, sich nicht durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit erklären lassen, die vielmehr Zeichen einer höheren Ordnung sind, einer Welt der Weisheit und Sittlichkeit, einer Regierung eines persönlichen Gottes über persönliche Wesen. Der Glaube an Gott ist das Zeichen der Immanenz Gottes selbst; dass Gott ist, wissen wir unmittelbar.

Von dem Gottesbewusstsein ist das Selbstbewusstsein unabtrennbar. Mit derselben That, mit welcher der Mensch sich selbst fühlt, fühlt er Gott. Dies Selbstbewusstsein offenbart sich bei dem Menschen, in seinem gegenwärtigen sündigen Zustand, als Gewissen. Das Gewissen ist darum Gefühl des Zwiespalts, welcher erst bei dem Vollkommenen aufhört, bei welchem Selbstbewusstsein Gottesbewusstsein geworden ist. Das Gewissen verklagt und entschuldigt. Es ist deshalb ein Leiden. Es weckt Schuld, Angst u. s. w., aber zugleich Glaube und Hoffnung, ein Pflichtgefühl, welches von einem gerechten Richter und gnädigen Erlöser spricht, welcher kommen wird. Und so steht das Bewusstsein in ganz unmittelbarem Zusammenhang mit dem Leben Gottes selbst, es ist die „Offenbarung der Wirksamkeit des H. Geistes in der Welt“. Es ist die individuelle Offenbarung der sittlichen Weltordnung: Ein Zeugniss Gottes im Menschen, ein Keim des Gesetzes und der Prophetie in Israel, ein Fingerzeig auf Christus. Hierin folgt de la S. dem Vorgang Schweizer's; die Offenbarung Gottes in der Natur und Menschenwelt ist Vorbereitung auf die besondere Offenbarung.

De la S. nimmt einen wesentlichen Unterschied zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung an und bekämpft die Unterscheidung Scholten's einer ἀποκάλυψις und φανέρωσις. Es gibt, sagt er, ein objectiv Sich-Offenbaren und Offenbar-Werden Gottes. Doch allmählich schwächt er selbst diesen

Begriff ab und findet die höhere Synthese des supranaturalistischen und rationalistischen Offenbarungsbegriffs in einer psychologischen Grundlage für die Offenbarung in dem Aufspüren der Empfänglichkeit des Menschen, die Offenbarung aufzunehmen. Offenbarung trägt einen ethischen Character. Das Wort Gottes ist die christlich-ethische Immanenz. Element der Offenbarung sind die Wunder in dem Sinne, dass nicht das Christenthum durch das Wunder, sondern das Wunder durch das Christenthum gerechtfertigt wird. Die Möglichkeit der Wunder liegt darin, dass Gottes schöpfende Kraft sich actuell in der Zeit offenbart; sie selbst sind nichts anderes als die Einführung neuer Lebenskeime in das Geschaffene. Auserwählt ist Israel darum, weil es diese Idee der Religion am reinsten bewahrt und entwickelt hat. Er will Israel noch nicht erklären aus der eigenartigen religiösen Anlage der Semiten. Das Wort, welches von Israel ausgegangen ist, ist nicht sein Wort, sondern Gottes Wort. Indes die Opposition de la S.'s gegen die naturalistische Erklärung wird schwächer. In den folgenden Vorträgen finden wir den Standpunkt vertreten, auf welchen die Religionsphilosophen der ethisch-irenischen Richtung sich bei ihrer Geschichtsauffassung stellen: „Nicht das ist das Problem, dass wir in der Geschichte des Alterthums ein Volk antreffen, welches das Volk der Religion genannt werden mag, in welchem sich die Idee der Religion am reinsten erhalten und entwickelt hat und aus dessen Schosse darum die universale Religion geboren werden konnte. Es entsteht vielmehr die Frage, wie diese Idee bei anderen Völkern verloren gegangen ist, obschon ihre eigenen Ueberlieferungen das ursprüngliche Bestehen derselben verrathen, und warum diese Idee selbst inmitten des Volks, in welchem sie lebte, mit so andauernden Gegensätzen kämpfen musste, und nur in einzelnen ausgezeichneten Geistern und in Folge ihres Einflusses erhalten geblieben ist. Das grosse Problem ist das Bestehen der Religion selbst“.

Die Prophetie Israels ist die Aussprache des Gewissens; kein Prophezeien, sondern ein Hineinschauen in die geistige Bedeutung und den ewigen Grund der Typen, worin Gott historisch sich offenbart.

Der Ausgangspunkt der Lehre de la S.'s von Christus und weiter von seiner ganzen Theologie ist der: die Prophetie in Israel bestand aus zwei Elementen, Gott, welcher einen Platz in dem Menschen, Mensch zu werden sucht, und der Mensch, welcher eine Vereinigung mit Gott sucht. Die religiöse Persönlichkeit des Erlösers ist der verborgene Keim des Messiasbegriffes. Gegenüber der orthodoxen Christologie mit ihren zwei Willen und zwei Naturen in Christus ist die Wissenschaft in ihrem Rechte, wenn sie auf die Einheit des Bewusstseins Christi und auf die Menschlichkeit dieses Bewusstseins hinweist. Das ewige, unerforschliche Selbstbewusstsein Christi muss Mittelpunkt der Dogmatik werden. In Christus ist das Wort, welches bei Gott und selbst Gott war, Fleisch geworden, der ewige Gottmensch. Die Incarnation ist ein Mysterium, welches nicht ontologisch bewiesen, sondern nur ethisch erklärt, das heisst als nothwendig angenommen wird. Doch nun wird wieder (in gewissem Sinne ethnologisch) die Fleischwerdung des Wortes die Vollendung der Geschichte Israels.

Was de la S. nun statt der alten Orthodoxie vorbringt, läuft darauf hinaus: Christus diente dem Vater freiwillig ohne Zwang, sein Lebenszweck bestand darin, in sich selbst die Liebe zu Gott und zu den Menschen zu bewahren. Sein Kampf entstand aus dem Zwiespalt seiner reinen Seele mit der Welt; dieser Kampf lief in einer Krisis aus, in welcher er als Fluch der Erde starb, verworfen von der Menschheit wegen seiner Einheit mit Gott und von Gott wegen seiner Einheit mit den Menschen. Innig war er mit der Menschheit verbunden, er trug ihre Schuld, denn indem er die Sünde Israels trug, trug er die der Menschheit, weil, was anderwärts vereinzelt und sporadisch vorhanden ist, in Israel wegen seiner höheren sittlichen Erkenntniss im höchsten Maasse concentrirt gefunden wird. Der Tod Christi ist darum der Triumph seines Glaubens, die Vollendung seines Gehorsams, die vollkommene Offenbarung seiner Einheit mit Gott und darum die Vollbringung der Versöhnung in Princip und Wesen. Denn das Wesen der Versöhnung besteht gerade in dieser seiner bis zum Tode bewährten und vollen Einheit und

Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen. Das Recht Gottes ist darum in Christus nicht einfach vollbracht, das ist viel zu schwach ausgedrückt, sondern erst vollkommen verherrlicht. Die Gerechtigkeit ist eins mit der Barmherzigkeit, das Recht in Gnaden angewendet, das Gesetz, erfüllt im Geiste. Wir haben nun nicht durch, sondern in Christus Vergebung, Auferstehung, Friede und Leben. Und von diesem heiligen Leben, welches Christus bis zu seinem Tode bewahrt und in demselben vollkommen ausgesprochen hat, ist die Auferstehung des Fleisches das natürliche und nothwendige Resultat, bestehend in der Erlangung des Lebens aus seiner göttlichen in der menschlichen Natur.

Das Wort Gottes in der H. Schrift wird von de la S. folgendermaassen aufgefasst: Die H. Schrift ist die authentische Urkunde und der vollkommene Ausdruck des Wortes Gottes, das heisst der Gesammtheit der Offenbarungen, deren Mittelpunkt Jesus Christus ist. In der ersten Zeit spricht er noch von der Unfehlbarkeit der Apostel und der H. Schriften. Später nannte er sie nicht unfehlbar. Die Theopneustie besteht in einer solchen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, dass das letztere das erste vollkommen ausdrückt. Sie ist eine Voraussetzung, von welcher die christliche Kirche ausgeht. Aus dem Glauben der Gemeinde an eine unfehlbare Schrift spricht das Bedürfniss einer reinen Uebertragung der Offenbarung auf das Bewusstsein. Aber die Gemeinde hat ein grosses Interesse an der Thatsache der Inspiration, nicht an der Theorie derselben. Im A. Testament geht es nur von aussen nach innen. Das Wort Gottes steht noch über den Männern des A. Testaments. Im N. Testament geht es von innen nach aussen. Es gibt Intensität des Lebens in der ersten Gemeinde. In den apostolischen Schriften wird Gottes Gedanke vollkommen der des Menschen. Die H. Schrift ist weiterhin kein loses Gewand um das Wort, sondern der vollkommene Ausdruck desselben: in ihrer Gesammtheit Gottes Wort. Diese H. Schrift hat Autorität, sittliche Autorität. Letzter Grund des Glaubens ist jedoch die H. Schrift nicht; letzter und tiefster Grund unseres Glaubens, auch unseres Glaubens an die Schrift ist die

leitende Fürsorge Gottes in unserem Leben, die Räthsel seiner Regierung, unsere Lebenserfahrungen; letzte Instanz und Ende alles Streites ist das Zeugniss des H. Geistes: ein Zeugniss des Gottesgeistes für unseren Geist in Bezug auf Christus, der die Wahrheit ist.

Aus der andächtigen Betrachtung und Wahrnehmung der zwei Factoren, des objectiven, Christus, und des subjectiven, das Gewissen, entsteht die Wahrheit. Christus ist der wahre Inhalt des Gewissens, weil er uns frei macht; Christus ist auch der wahre Inhalt der H. Schrift. Bei Gewissen denkt er nicht an jedes individuelle Gewissen, sondern an das collective, das ist sowol das Zeugniss des H. Geistes in der Gemeinde, als das Wahrheitsgefühl in der Menschheit. Die Schrift ist nicht die Vollendung und der Abschluss, sondern nur die Urkunde und Beschreibung der Offenbarung. Es ist immer das Streben de la S.'s, die Heilswahrheiten unabhängig von der Autorität der H. Schriften zu machen, später sagt er, dass, auch wo die Trinität verkannt und bestritten wird, sie immer auf's neue aus dem Bewusstsein der Gemeinde geboren werde. Die ganze Zusammenstellung von Lehrsätzen, welche vom Sündenfall ausgeht, sich entwickelt in Israels Berufung und Absonderung, in seinem Gesetzesglauben, in seiner Prophetie, und im Messiasbegriff zur Vollendung kommt, bedeutet eine Hypothese, welche den Schlüssel für alle Räthsel der Menschheit in sich enthält. Kanonisch will sagen, dass diese Schriften das Leben so vollkommen wie möglich ausdrücken. Er gesteht volle Freiheit zu für die Kritik der einzelnen Bücher und Theile der Schrift: diese Kritik ist nur gebunden an ihr Object.

Das Wort Gottes in der Gemeinde: Lebensprincip der neutestamentlichen Gemeinde ist objectiv der H. Geist, subjectiv der Glaube. Gott immanent ist der H. Geist. Wie das Abhängigkeitsgefühl des Menschen Gott gegenüber ihn zum Bekenntniss Gottes des Vaters, des Schöpfers Himmels und der Erde, führt; wie das Bild Gottes, welches der Mensch in seinem eigenen Leben zu verwirklichen sucht, zur Erkenntniss des objectiven Bestehens eines ungeschaffenen Bildes Gottes führt, welches das Modell der Schöpfung ist, so lässt

auch die Entdeckung, dass eine Kraft vorhanden ist, welche den Menschen frei zu machen versucht von der Welt, Gottes Leben ihm mittheilt, des Menschen Bestimmung verwirklicht und zu Gott führt, ihn bekennen: Ich glaube an den H. Geist. Der H. Geist ist das Leben Gottes selbst in seiner Schöpfung. Woher weiss er das alles? Der Christ weiss, dass die religiöse Wahrheit nicht eine Frucht ist seines eigenen subjectiven Gemüthszustandes, sondern der Offenbarung und Mittheilung Gottes an seinen Geist. Subjectiv heisst dieses Lebensprincip der Gemeinde Glaube, eine sittliche Kraft, ein heiligendes Princip; personbildendes Princip, ein Product der Kraft der höchsten Persönlichkeit, aus Gott emanirend. Die Lehre, die Frucht des Lebens, ist auch wieder das Mittel, Leben zu wecken. Das Leben besteht jedoch auch ohne die Lehre. Es gibt keinen principiellen Unterschied zwischen Mensch-Sein und Christ-Sein. Die Wahrheit, welche die christliche Gemeinde bekennt, schliesst sich harmonisch an die durch das menschliche Bewusstsein gegebenen Bedürfnisse. Glaube ist das zum Selbstbewusstsein gekommene und bis zur vollkommenen Klarkeit der Erkenntniss reifende religiöse Leben. Gegenstand des Glaubens ist Gott in Christus Jesus. Das christliche Leben hat einen objectiv historischen Grund in der Person, die es geweckt hat. Im Allgemeinen ist er gegen jede Formulirung des Glaubensobjectes sehr gleichgültig. Es ist ihm nicht zu thun um die Begriffe: Unfehlbarkeit der Schrift u. s. w.; gib ihm dasselbe, was er mit den Begriffen ausdrückt und er wird mit den Worten auch die Begriffe fahren lassen. Geben wir die trinitarische Formel preis, wenn wir sie uns nicht aneignen können, aber lebe nur der Christus des Evangeliums in unserem Herzen und sei nur der H. Geist unser Führer!

Die Kirche ist die Verkörperung der Gemeinde, welche Christus bekennt. Ihr Bekenntniss ist identisch mit ihrer Autorität. Ihr Körper indes muss sich nach den jeweiligen Bedürfnissen der Zeit bilden. Andernfalls wird die Kirche eine Antiquität. Der Wille, zur Kirche zu gehören, verleiht das Recht, in ihr zu leben; jeder wird in sie aufgenommen, der Glied der Kirche sein will. Es

ist die Kraft des Protestantismus, dass er als Kirche ohnmächtig ist.

Es ist eine Concentration der Sünde in einer Person zu erwarten in gleicher Weise wie die Erlösung sich auch in einem persönlichen Haupt der Erlösten concentrirt. Für ihn steht es von Anfang an fest, dass Gott darum, weil er die Liebe ist, ungeachtet der menschlichen Freiheit, die Bekehrung aller gewollt hat. Die Lehre von der Erwählung wird von ihm ethisch metamorphosirt. Anfangs lehrte er noch, dass der Mensch sich ewig verstocken könne. Dies konnte er jedoch angesichts seines Hauptsatzes, dass die natürliche Immanenz Gottes jederzeit eine ethische werden kann und dass das einzige Ziel der Schöpfung Gottes diese seine eigene ethische Immanenz ist, nicht aufrecht erhalten.

Bemerkenswerth ist auch seine Anschauung von der Wissenschaft, deren richtiger Begriff, wie er meint, dem Alterthum unbekannt war und erst auf christlichem Boden erwachsen ist. Dieser Begriff nennt die Wissenschaft eine absolute, unfehlbare Macht, die ihrem Ziele, dem absoluten Wissen, wohl immer näher rückt, wenn sie dasselbe auch nie ganz erreichen kann. Seit Christus ist der Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit im Princip aufgehoben. Christus ist das Leben und die Wissenschaft ist die Beschreibung dieses Lebens. Die Wissenschaft trägt darum einen sittlichen Character. Die empirische Methode ist deshalb auch unbrauchbar. Nicht der Verstand, sondern die Vernunft, das ist: der durch Gewissen und Wille erleuchtete Verstand, ist dasjenige Organ des Menschen, durch welches er die Erscheinungen in der Natur, Geschichte und im eigenen Leben wahrnimmt. Diese Vernunft, die wegen ihres sittlichen Charakters ohne das Gewissen undenkbar ist, ist das Vermögen der übersinnlichen Wahrheiten, es ist nicht eine reine Formel, sondern birgt eine Anzahl sittlicher Begriffe: den Glauben an Gott u. s. w. in sich. Ihr Gebiet ist die sittliche Welt; auf Grund des Unterschiedes von gut und böse im Gewissen unterscheidet sie auch das Gute und Böse in der Welt ausser uns; sie entdeckt das Ewige, das Absolute und bildet nicht nur Begriffe, sondern steigt auch zu den Ideen empor; kurz, sie kann

umschrieben werden als das Vermögen, auf Grund ihrer natürlichen Beziehung zu dem Logos, den Logos in der Welt zu erkennen. Nur der Glaube führt zur wahren Wissenschaft. Der Glaube ist hier die Liebe, das Zusammentreffen und die Gemeinschaft von Subject und Object. Wahrheit wird erst begriffen, wenn sie in das Herz aufgenommen worden ist. „Der christliche Glaube ist im besten Sinne des Wortes human; er ist, abgesehen von allen Formen, der Glaube der Menschheit an sich selbst und an Gott in der Person Jesu als des Mittlers, des Princips von und des Wegs zu der wahren Wissenschaft“. Obige Lehrsätze werden, weiter ausgearbeitet, gefunden in „Leben und Richtung“ von D. Ch. de la Saussaye 1865 im Gegensatz zu: Richtung und Leben von Dr. A. Pierson.

De la S. characterisirt seine Methode als die ethische (er beginnt mit dem Leben), die Methode Pierson's als die empirische (dieser stellte die Richtung voran) und sagt, dass P. sehr recht gesehen habe, wenn er meint, dass die grosse Verschiedenheit beider in der Auffassung des Begriffs vom Glauben bestehe. P. sagt: „Wenn der Gegenstand des Glaubens eine Einbildung (Vorstellung) ist, so wird dadurch der Glaube selbst noch nicht seiner Kraft beraubt“, und nennt dies eine Wahrheit, „deren Verkennung seiner Ansicht nach der hauptsächlichste Fehler der ethischen Methode ist“.

Für die Ethischen gehört die körperliche Auferstehung Jesu nicht zu denjenigen Thatsachen, die nur auf historische Zeugnisse hin geglaubt werden, doch wiederholen sie noch immer die Ansicht, dass von den Modernen keine auf empirischem Standpunkt annehmbare Erklärung der Erzählungen von der Auferstehung Jesu und vom Glauben der christlichen Sache gegeben werden konnte.

„Glaube“, sagt de la S., „kann nichts anderes sein als das Erfassen und damit das Empfangen des Objects“.

Das Wesen der Theologie von Ch. de la Saussaye, Rotterdam 1867. In Bezug darauf sagt Professor A. D. Loman in der theologischen Zeitschrift (Theol. Tijdschrift): „den Glauben an Jesus Christus zum Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaft zu machen, ist sehr unwissenschaftlich“ (s. u.!).

Theologische Studiën, Zeitschrift, herausgegeben von Dr. F. E. Daubanton, Dr. F. van Gheel Gildemeester, Dr. A. J. Th. Jonker, Dr. C. H. van Rhijn u. Dr. D. C. Thijm, 4. Jahrgang 1886. S. 271, Gedanken über eine christliche Theologie für die Bedürfnisse unserer Zeit von L. J. van Rhijn, Em. Pred. „Christliche Theologie nenne ich die verständige Beschreibung und Erklärung des Lebens, welches von Christus, dem Gottmenschen selbst, in das Menschthum ausgeht. Fides praecedit intellectum, aber auch: fides quaerit intellectum".

Im Gegensatz zur reformirten Einseitigkeit stellt er als sein Princip auf: das lebende, persönliche Wort Gottes, die Offenbarung der unsichtbaren, unzugänglichen Gottheit, unser Herr Jesus Christus, der Gottmensch, durch welchen und zu welchem alle Dinge geschaffen sind (Kolosser 1, 16b), auf den hin die menschliche Seele angelegt ist (anima naturaliter christiana), den Himmel, Erde und Hölle selber ehren zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters (Phil. 2, 10. 11), wenn er als König zum Gericht der Lebenden und der Toten wiedergekommen sein wird.

Studiën, Theologische Zeitschrift, herausgegeben von P. D. Ch. de la Saussaye u. J. J. P. Valeton, 1875, 1. Theil.

„Noch immer", erklärt der jüngere de la S. in einem Aufsatz über „Ursprung und Ziele unserer Culturentwicklung" 1875, „bin ich derselben Meinung wie damals, als ich meine Dissertation schrieb, dass die Realität der Religion mit dem Bestehen Gottes steht und fällt, und dass darum die Religionswissenschaft ihre Aufgabe verkennt, wo sie die Wirkung Gottes ausser Betracht lässt. Professor Tiele wandte sich, Theol. Tijdschr. 1871, S. 373—376 gegen diese Behauptung. „Ich verkannte", sagt de la Saussaye, wie Tiele meint, „den rein anthropologischen Character der Wissenschaft, und wollte bei der Untersuchung eine theologische Hypothese als Fundament benutzen; so that ich dasselbe, wie jemand, welcher fordert, dass man selbst an einen Spuk glauben soll, wenn man über den Ursprung dieses Wahnes verhandeln will. Ich meine gleichwol, mich nicht eines solchen Versehens schuldig gemacht zu haben. Ich bin keines-

wegs geneigt, anzunehmen, dass jede Meinung die Realität ihres Inhalts beweist, aber ich frage, wie beschaffen dieser Inhalt ist. Nun ist die Meinung keine willkürliche und ungereimte, dass der Glaube an Spuk nicht das Vorhandensein des Spuks beweist, dass der Glaube an Gott das Vorhandensein Gottes sehr wol beweist; weil hier natürlich nicht von einem Beweis in logischem, intellectuellem, sondern in ethischem Sinne die Rede ist, ungefähr so wie Hebr. 11, 1. Alle die alten Beweise für das Dasein Gottes kranken an dem Uebel, dass man diese zwei Arten des Beweises verwirrte. Die Beweiskraft, die wir im Auge haben, liegt in der Qualität des Glaubens. Die Erscheinung der Religion in der Welt erhebt das Dasein Gottes zu einer sittlichen Evidenz. Nun ist in Bezug auf das Dasein Gottes zwischen Prof. Tiele und mir keinerlei Verschiedenheit, wol aber darin, dass Prof. Tiele in der Wissenschaft das Dasein Gottes nur als eine menschliche Vorstellung betrachten will, während ich meine, dass man damit als mit einer lebenden Realität rechnen muss". —

In dieser und in anderen Schriften, die hauptsächlich die Religionsgeschichte behandeln, setzt dieser Amsterdammer Professor in glänzender Weise das Werk seines Vaters fort.

Professor D. Ch. de la Saussaye (der ältere) gab nach einander 3 Serien von 4 Vorlesungen heraus, 1. die schon genannte: die religiösen Bewegungen unserer Zeit in ihrem Ursprung dargestellt 1863, worin er zum Schluss den Wunsch ausspricht, dass eine moderne Theologie kommen möge, welche weder von supranaturalistischen noch von naturalistischen Theorien in Bezug auf die Urkunden einer göttlichen Offenbarung, sondern von der historischen Thatsache der eigenen Mittheilung des Lebens Gottes an die Menschheit in Christus ausgehen soll; 2. Leben und Richtung, worin er zuletzt sich gegen die Beschuldigung wendet, als ob die ethisch-irenische Richtung nicht wisse was sie wolle. Er glaubt dies überall deutlich genug ausgesprochen zu haben: die christlich-protestantische Kirche hat ein Bekenntniss: den lebenden Christus nach der Schrift, aber dieses Bekenntniss soll kein toter Buchstabe sein, kein Glaubensgesetz, son-

dern der lebendige und darum vollkräftige Ausdruck des christlichen Glaubens, das ist der subjectiv-menschlichen Seite der Selbstoffenbarung Gottes (s. o.), 3. die Zukunft, 4. eschatologische Vorlesungen. In der ersten: „Israels Berufung" sucht er zu zeigen, dass nur in Israel das Ideal des Gottesreiches oder des Himmelreiches gefunden wird, dass dies Ideal durch Gesetz, Propheten, Psalmsammlung und Sprüchebuch während einer literarischen Epoche von ungefär 9 Jahrhunderten unverletzt bewahrt geblieben ist bis der Vorläufer des Christus die Nähe des Gottesreiches ankündigte und der Christus aus Israel kam. Diese Geschichtsauffassung, bei welcher Israel der Mittelpunkt der Völker wird, nennt er die wahre, die einzig wirklich philosophische, pragmatische, welche keine Natur, sondern nur Geist in der Geschichte erkennt und stellt sie hoch über die moderne Geschichtsschreibung, die er principienlos nennt, und die, wie er meint, sich zum Chronikmässigen erniedrigen muss.

In der zweiten Vorlesung: die Messiasidee, will er zeigen, unter Berufung auf den sogenannten Königspsalm oder Schwanengesang Davids (2. Sam. 23), dass die Messiasidee mit David begonnen, in Davids Seele bereits gelebt habe. Das Ideal des Gottesreiches hatte bereits angefangen und war ausgedrückt im Gesetz, doch erst mit David beginnt der Glaube an das Kommen eines Königs, welcher die Messiasidee verwirklichen sollte. Indes wird dieses Königthum erst noch collectiv mit der Nachkommenschaft Davids verbunden. Die Messiasidee bleibt fernerhin ohne Ausdruck unter Salomo und im ganzen während der Blüthezeit des Reiches Juda, um während der assyrischen, babylonischen und persischen Periode kraftvoll hervorzutreten. De la S. nennt es eine einzigartige Erscheinung in der Geschichte der Völker, dass gerade in Zeiten nationalen Verfalls eine so reiche Literatur entstand und erblickt hierin den übernatürlichen Ursprung der israelitischen Prophetie. Er sieht in Jesaias 40—66 den Propheten (der ihm zufolge mit dem Verfasser von Jesaias 1—39 identisch ist) die Weissagung aussprechen, dass die Bosheit Israels ihr volles Maass erreichen wird, dass es zwischen dem Messias und seinem Volke zu einer Krisis kommen muss. Je weiter

wir den Prophetismus späterer Zeit verfolgen, desto geistiger wird die Messiasidee aufgefasst und wir sehen die Weissagung von der endlichen Erfüllung des göttlichen Rathschlusses durch Israel auch an den anderen Völkern der Erde.

In der 3. Vorlesung: das Weltreich und der Antichrist, überschaut de la S. das Alte Testament, um zu zeigen, dass von Nimrod's bis zu Roms Zeiten in der Welt ein Streben bemerkbar wird, ein Reich zu gründen, welches seine Einheit und Kraft ausserhalb Gottes finden solle. Dies ist nicht ein bestimmt nachweisbares Reich, sondern das Reich des positiv Bösen im Gegensatz zum positiv Guten. Er setzt dabei die Echtheit des Buches Daniel und des Johannisevangeliums voraus. Nach dieser Betrachtung ist die Erfüllung des Gottesreiches in dem Christus gekommen, der es zuerst in Jerusalem und dann in Galiläa predigt, weil es in Jerusalem nicht angenommen wird; schliesslich noch einmal in Jerusalem, als sein Tod bereits beschlossen war, und er es nunmehr, nachdem es auf Erden verworfen war, als das Reich des Menschensohnes ankündigt, der wiederkommen werde in den Wolken des Himmels. Inzwischen ist auch die Sünde fortgeschritten als eine organisirte Macht gegen Gott und wird endlich, wenn auch mit der Bestimmung, vernichtet zu werden, sich im Antichrist verkörpern. Es ist, nach der Meinung des Verfassers, auch hier nicht gestattet, dabei an eine bestimmte historische Person zu denken.

In dem letzten Vortrage: „das tausendjährige Reich“ wagt er sich an einige Weissagungen auf die Zukunft, die darauf hinauslaufen, dass Israel wieder das Erbe seiner Väter bewohnen werde und dass die Gährung, welche seiner Ansicht nach in seinen Tagen in Israel Platz greife, von den Gläubigen als der Eintritt der Zeichen bemerkt werden möge, welche die Nähe des tausendjährigen Reiches ankündigen, in welchem der Satan gebunden sein und Christus regieren werde. Nicht undeutlich wird der Liberalismus als ein werdender Satan gezeichnet.

Es wird sich wenigstens nicht leicht jemand mehr finden, der diesen Spielereien der historischen Vernunft einigen Werth beimisst.

Die „Blicke in die Offenbarung“ von J. H. Gunning geben in 4 Theilen die erbauliche Anwendung der obigen Betrachtungen. Die eigenartige Auffassung der Ethisch-irenischen in Bezug auf die Wahrheit, welche in der Gemeinde lebt, beherrscht hier die historische Kritik über die Bibelbücher.

Dieselbe halbschlächtige Kritik wird von Gunning in seinem „Leben Jesu“, Bilder aus dem Leben des Herrn, Haag bei W. A. Beschoor 1881, angewendet, nachdem eine erste Ausgabe dieses Werkes, welche 1878 bei Joh. Ykema erschienen war, von ihm zurückgenommen worden war, weil die Gemeinde über die darin befolgte kritische Methode sich abfällig geäussert hatte. Im Jahre 1878 hatte Gunning die Resultate der Evangelienkritik unumwunden mitgetheilt, aber die Gemeinde, welche diese nicht anerkennen wollte, stand nach Gunning's Urtheil höher als die Wissenschaft. Aus diesem Grunde hat er darum in der zweiten Ausgabe, welche allein in den Handel gekommen ist, die traditionelle Vorstellung vom Leben Jesu, bereichert durch einige erbauliche und historische Illustrationen, den Händen des Publikums übergeben.

In der oben genannten theologischen Zeitschrift 1876 giebt J. H. Gunning eine Beurtheilung von dem „Ethischen Idealismus“ von J. J. de Bussy. Wohl macht Gunning eine grosse Lobeserhebung von der schönen Form und den genialen Gedanken dieses Buches, erklärt indess, dass de Bussy, ebenso wie alle seine modernen Geistesverwandten, der naturalistischen Weltanschauung huldige und darum nicht von dem lebendigen Gott in seiner Offenbarung ausgehe. Er nennt den Standpunkt de Bussy's die „Erniedrigung der Theologie“. Durch die Subjectivität, die er für den Glauben annimmt, führt er immer weiter ab von dem objectiven Gott, dem geistigen Leben, welches in der Person Christi in das natürliche Leben eingetreten ist. De Bussy kann nicht weiter kommen als bis zu den Postulaten seines religiösen Bewusstseins; Gunning und die Ethischen haben in dem verherrlichten Christus die lebendige Gemeinschaft mit dem objectiv bestehenden, in Christus geoffenbarten Gott.

Im Jahre 1877 betheiligte sich auch Dr. S. van Dijk an der Herausgabe. In einer gelehrten Abhandlung: Studien 1877 und 1878; über das Princip der Reformation, will er nachweisen, dass die gewöhnliche Unterscheidung zwischen einem formellen und einem materiellen Princip der Reformation in keinerlei Hinsicht länger aufrecht erhalten werden dürfe und dass die schweizerische und die deutsche Reformation ein gemeinschaftliches Princip besässen: „Die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben". Die Autorität der Schrift war etwas, was für beides von selbst sprach; das Princip war der Art der Sache nach materiell, es war der Gegenstand des Glaubens selbst: die Liebe Gottes in Christo. Im Jahre 1881 ging diese Zeitschrift ein und wurde unter anderer Redaction im Jahre 1883 fortgesetzt (s. o.).

Zur Kennzeichnung dieser Richtung und zur Geschichte unserer philosophischen Theologie diene noch folgendes:

In den oben genannten theologischen Studien von 1883 und 1884 finden wir einige merkwürdige Sätze von A. H. Th. Jonker über conditionelle Unsterblichkeit, die von ihm vertreten wird im Gegensatz zur orthodoxen Lehre, nach welcher die Gottlosen nach dem Tode die ewige Höllenpein zu ertragen haben und darum, ebenso wie die Frommen, wenn auch nur auf die elendeste Weise, ein ewiges Dasein besitzen. Nach ihm ist jedoch die Unsterblichkeit das Leben, welches nur durch die Gemeinschaft mit Christus erhalten wird und darum, in welcher Form es auch sei, von denen, die sich selbst von dieser Gemeinschaft ausschliessen, entbehrt werden muss. Ihr sündiges, gottloses Leben kann darum nicht anders als in den Tod auslaufen, nicht in die ewige Pein. Seine Beweisführung ist folgende: der erste Mensch befand sich auf dem Standpunkt von „posse mori" und „posse non mori". Von diesem letzteren Standpunkt würde er aufgestiegen sein zu dem „non posse mori", aber durch die Sünde ist er von dem „posse mori" zu dem „non posse non mori" herabgestiegen. Durch den Bruch der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, welche der Quell alles Lebens ist, sieht er sich dem ewigen Tode unterworfen, durch den Glauben an Christus kann er die gelöste Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen und so die

Unsterblichkeit erlangen, die ihrer Art nach das Kennzeichen des Lebens Gottes ist. Bleibt er dagegen von Christus fern, dann hat er zu erwarten, dass er einstens, wenn auch nicht gleich nach der Auflösung des Körpers, aufhören wird zu bestehen. Die Genesung der Einen und der Tod der Anderen, das ist die Eschatologie der Vertreter der conditionellen Unsterblichkeit (vergl. über diese Theorie u. a. J. W. van der Linden, „Beiblatt der Hervorming", 19. Nov. 1885).

Unter den jüngeren Philosophen der ethisch-irenischen Richtung nimmt F. E. Daubanton in Zwolle einen ehrenvollen Platz ein. Im 2. Jahrgang der Studien finden wir einen Aufsatz aus seiner Feder, „zur Einleitung in die Encyclopädie der Theologie". Das Vorhandensein, so sagt er dort, ist die objective Bedingung des Erkennens. Das objectiv Gegebene, das empirisch Wahrnehmbare ist der Grund aller Erkenntniss. Wir glauben, dass es eine ganz bestimmte Harmonie giebt zwischen dem Erkenntnissvermögen in uns und dem Erkenntnissstoff ausser uns. Dieser Glaube veranlasst uns zum Nachdenken. Durch diesen Glauben gelangen wir zur Wissenschaft. Dieser Glaube an uns selbst geht der Wissenschaft voran und wird durch dessen wissenschaftliche Erfahrung verstärkt. Uns denken ist darum Nachdenken. Gottes Gedanke allein ist ursprünglich als Inhalt, Form und Handlung; Gott schafft, der Mensch construirt.

Unter Theologie versteht Daubanton diejenige Wissenschaft, welche sich mit der Religion beschäftigt, sofern diese sich nach innen und nach aussen entwickelt hat und sich unter dem Einfluss der besonderen Gottesoffenbarung noch immer entwickelt. Gott hat sich geoffenbart. Mit dieser Thatsache steht und fällt das Object der Theologie und darum auch die Theologie selbst. Die Theologie ist die Wissenschaft, welche die Kirche zu ihrem Gegenstand nimmt (er unterscheidet die Kirche der Prophetie [A. T.] und die Kirche der Erfüllung [N. T.]). Die Theologie hat, wie sie aus der Gemeinde entstanden ist, auch die Form, in der sich die Gemeinde offenbart, zum Gegenstand. Als Empirie nimmt die Theologie die sich in der Zeit entwickelnde Kirche wahr. Als Philosophie beschreibt sie die ewigen Kräfte, durch welche

die Kirche lebt. So zeigt ein anderer Ethisch-Ireniker, Prof. Valeton, dass die Wissenschaft der heidnischen Religionen streng genommen ausserhalb des Gebietes der Theologie liegt.

Auf die Frage, welcher denn schliesslich der Daseinsgrund der Kirche sei, antwortet Daubanton: „Das ist Gott, ὁ ἀληθής. In der Zeit erreicht die Heilsoffenbarung ihren Höhepunkt in Christus Jesus. Das Alte Testament führt zu Jesus, der der Christus ist, hin. Er bringt neue Lebenskräfte in die Welt. Geistige Lebenskräfte sind Wahrheiten. Sie bilden vereint die Theologie".

In der Zeitschrift: Protestantische Beiträge, herausgegeben von D. Ch. de la Saussaye 1870—1874 habe ich nichts finden können, was für das Gebiet, auf dem wir uns hier bewegen, von Bedeutung wäre.

P. D. Chantepie de la Saussaye; Methodologische Beiträge zur Untersuchung des Ursprungs der Religion. Inaugurationsschrift; Utrecht, Van de Weijer. 1871.

Er will die Frage nach dem Ursprung der Religion beleuchten, nicht sie behandeln. Er beschränkt seinen Standpunkt daher so: „Wenn wir in der Religion nur Vorstellungen zu erblicken hätten u. s. w.; wenn in der Religion der Mensch nur nach Gott ausginge und dadurch für sich eine Beziehung herstellte oder herzustellen suchte, die nicht wirklich bestände, dann würde der Religion keine Realität zukommen. Der Mensch ist von der übrigen Schöpfung dadurch unterschieden, dass er ein religiöses Wesen ist. Auch die Einheit des menschlichen Geschlechts wird durch die Religionswissenschaft gefordert. Dass Monotheismus die ursprünglichste Religionsform war, ist durch die historische Wissenschaft noch nicht widerlegt. Bei der Untersuchung der ältesten Religionen müsse man auch achten auf die Beziehung des Menschen zu Gott, das will sagen auf dasjenige, was seinem Grund und Wesen nach der empirischen Wahrnehmung entbehrt. Er antwortet verneinend auf die Frage, ob der (ursprüngliche) Zustand der Gebundenheit an die Natur der natürliche Zustand des Menschen, des Ebenbildes Gottes, sein könne.

Die Bestimmung des Werthes der Quellen für die Kenntniss vom Ursprung der Religion steht in Verbindung mit unserem philosophischen Standpunkt und wird nicht durch die kritische Untersuchung nach diesen Quellen gewonnen. Die Behauptung, dass des Menschen natürlichster Stand auch sein ursprünglichster gewesen sein müsse, ging immer der Bestimmung des Werthes der Quellen einer Religion voraus. Die Untersuchung nach dem Werthe der Quellen und nach den Quellen selbst, ist also schon eine methodische Untersuchung.

Dass in der fortwährenden Activität Gottes in Hinsicht auf den Menschen und auf die Menschheit ein Theil der Erklärung der Religion liegt, das muss im Auge behalten werden.

Sein philosophischer Standpunkt ist die Realität des Bestehens und der fortdauernden Wirksamkeit Gottes und der religiösen Grundkraft (Anlage) des Menschen. Die Behauptung, dass bei Israel der Monotheismus aus einer niederen Religionsform entstanden sei, sucht vergebens nach ihrem historischen Beweise. Die Geschichte gibt uns nicht das Recht, eine der Religionen für die ursprünglichste zu halten. Der Ausgangspunkt der Entwickelung (im Nebel eines unbekannten Anfangs verborgen) entlehnt jeder seiner philosophischen Anschauung.

Er beschuldigt die moderne gangbare Auffassung des Charakters der ältesten Religion als der tiefsten Stufe, dass sie von einem Naturzustand des Menschen träumt, wobei dasjenige, was wohl eng mit seiner Natur verbunden ist, ja die Natur selbst ausmacht, das sittlich religiöse Moment, ganz ausser Betracht gelassen wird. Die andere Theorie, welche eine Offenbarung Gottes in der Zeit des ursprünglichen Menschenthums annimmt, welche daher bei der Erklärung der verschiedenen Religionen in Betracht kommen muss, die Theorie, welche sagt, dass die Annahme eines ursprünglichen Monotheismus, einer geistigen Gottesverehrung im Anfang zur Erklärung der religiösen Entwickelung den Schlüssel bietet, hat das grosse Verdienst, dass sie die religiöse Bedeutung der Mythen u. s. w. im Auge behalten hat. Auch bei dieser Theorie will man vom Einfachsten ausgehen, aber

vermöge der menschlichen Natur und ihrer Art ist das Einfachste die Erkenntniss eines einzigen Gottes. Dieser ursprünglich reine Monotheismus ist dann später entartet.

Wenn de la S. es auch hier nicht mit so viel Worten ausspricht, so ist meiner Meinung nach doch klar, dass er dieser Ansicht ist in Bezug auf die Betrachtung über den Ursprung des religiösen Gefühls, obgleich er mit Wärme für eine dritte Theorie eintritt, welche in der ältesten Religion eine Vereinigung von Naturreligion und Monotheismus erblickt, eine Theorie, welche der Schelling'schen Philosophie entnommen ist und unter anderem vertreten ist und vorgetragen wird von Dr. A. Réville. Diese Theorie und die, welche von einem ursprünglichen Monotheismus ausgeht, nennt er wissenschaftlicher als die Auffassung, welche wohl allgemein von den Modernen vertreten wird und welche darauf hinausläuft, dass der Fetischismus oder lieber der Animismus die ursprünglichste Religion gewesen sei und welche von ihm unwissenschaftlich genannt wird, weil sie die objective Seite des menschlichen Wesens: das Leben Gottes in ihm und Gottes Wirkung an ihm übersieht.

Er kennzeichnet zum Schlusse seine Methode der Untersuchung der ältesten Religion als die deductive oder speculative und fasst sein Resultat in die Worte zusammen: „die Kenntniss vom Ursprung der Religion ist auf empirisch-wissenschaftlichem Wege nicht zu erreichen; diese Kenntniss, deren man gleichwol zur Erklärung bedarf, wird gewonnen durch eine individuelle Einsicht in die Art der Religion und in den Zusammenhang der historischen Thatsachen, den Lauf der historischen Entwickelung; kurz: zur Beantwortung dieser Frage gelangt man nicht, ohne sich auf das Gebiet der speculativen Philosophie zu begeben".

Derselbe Verfasser sagt in seinem Vortrage: „die Bedeutung des Studiums der Religionen für die Kenntniss des Christenthums; Rede, gehalten bei der Einweihung des Lehrstuhles für die Religionsgeschichte an der Universität Amsterdam 1878", dass dieses Studium bedeutungsvoll sei, erstens, weil daraus hervorgehe, wieviel heidnische Bestandtheile nicht nur in der christlichen Dogmatik, sondern vor allem auch in

der Volksreligion gefunden werden könnten, zweitens, um den Werth des Christenthums und die Hoheit des Lebens Jesu hervorzuheben und drittens, weil es den Gegensatz von natürlicher und geoffenbarter Religion in seiner Ungereimtheit erkennen lässt. Hier tritt sein eigenartiger Standpunkt in der Behauptung hervor, dass er in der Religion etwas mehr sieht als psychologische Erscheinungen. Alle diese geistigen Thatsachen, sagt er, welche wir unter dem Namen Religion zusammenfassen, weisen auf einen unendlichen Factor hin, ohne den sie nicht vorhanden sein würden. An dieses Nichtverborgen- sondern Bekanntsein dieses Factors pflegen wir bei dem Worte Offenbarung zu denken". Diese ursprüngliche Offenbarung sucht er auf dem Grunde des menschlichen Herzens.

Aus den „vier Bildern aus der Religionsgeschichte" desselben Verfassers aus dem Jahr 1883 geht von diesem eigenthümlichen theologischen Standpunkt des Verfassers nichts hervor, es wäre dann dass man in seiner ausgesprochenen Geringschätzung der alten Hauptreligionen im Vergleich zum Christenthum eine der Eigenthümlichkeiten dieses Standpunktes erblicken möchte.

Die ethisch-irenische Richtung besteht noch bei uns; viele Prediger und unter ihnen vor allem diejenigen, welche in pietistischer Umgebung aufgewachsen sind und eine gediegene literarische Bildung empfangen haben, gehören zu ihr. Dr. J. H. Gunning, neu ernannter Professor für Religionsgeschichte an der Universität Leiden, ist denn auch in der That mehr Literarphilolog als Theolog oder Philosoph. Seine ethisch-irenische Auffassung von der Autorität der Gemeinde in Sachen des Glaubens und der historischen Kritik scheint seine Stellung als Staatsprofessor nicht beneidenswerth zu machen. Viel mehr auf ihrem Platze sind die Vertreter dieser Richtung als kirchliche Professoren, und es unterliegt keinem Zweifel, dass in ihrer streng religiösen Lebensauffassung eine grosse Kraft zur Bildung von tüchtigen Vorbildern der Gemeinde liegt.

Die schwache Seite dieser Richtung liegt in ihrer Kritik der Bibelbücher. Im Anfang rein ethisch ist sie von ihren

supranaturalistischen Geistesverwandten gedrungen und gezwungen worden, die buchstäblich historische Wahrheit der Thatsachen anzunehmen, die sich um die grosse Thatsache der Menschwerdung Gottes gruppiren, die, auch wieder ursprünglich, doch nichts anderes war als die religiöse Thatsache des Gemeinschaftsbewusstseins des Menschen mit dem natürlichen und geistigen Grund seines Daseins.

Es sei mir vergönnt, hierüber noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, um den philosophischen Werth dieser Richtung näher zu bestimmen.

Entstanden aus der Reaction gegen einen rationalistischen Supranaturalismus, der den religiösen Glauben auf die Autorität des Schriftbuchstabens stützte, und ihn von Herz und Leben losgelöst hatte, so dass er in der That eine Versteinerung genannt werden konnte, hat sie sich in den ersten Jahren ihres Auftretens aus dem Munde ihres grossen Theologen: Dr. D. Chantepie de la Saussaye harte Worte gegen die Orthodoxie entschlüpfen lassen (die religiösen Bewegungen unserer Zeit u. s. w. 1863). „Sie die Orthodoxie erfüllt die Forderungen und Bedürfnisse des christlichen Bewusstseins unserer Zeit durchaus nicht; aus dem Princip der Reformation folgt, dass das Princip der Orthodoxie als eine von der Kirche festgesetzte und durch kirchliche Autorität aufgedrungene Lehre sich mit dem Princip des Protestantismus schwerlich vereinigen lässt; sie ist nicht im Stande, weder den Unglauben von seinem Irrthum zu überzeugen, noch den Glauben zu grösserem Selbstbewusstsein und darum zu kräftigerem Leben zu bringen“. Indem sie darum ihre Spitze gegen den Supranaturalismus richten, der hauptsächlich vom Gottesbegriff des Alten Testaments ausging, wollen sie neues Leben in die Lehre bringen, indem sie vom Leben ausgehen. Ich möchte mit der Erklärung beginnen, dass alles, was von ihnen geschrieben worden ist, dieser Methode eine Wärme und eine Innigkeit verdankt, die wir bei vielen modernen Productionen vermissen, die indess zugleich die Ursache dafür ist, dass ihre religionsphilosophischen Schriften gar bald den Charakter von sogenannter erbaulicher Lectüre annehmen. Ich muss hier zugleich schon andeuten, an welchem Punkte

sie den rein psychologischen Weg verlassen haben. Es geschah da, wo die Analyse des Menschen ihnen zu mächtig wurde. Im Grunde genommen ist die ethisch-irenische Richtung eine Gefühlsrichtung. Zuweilen mit vielen Worten, aber immer zwischen den Zeilen durch spricht sich ihre Abneigung aus gegen die Erklärung der modernen Psychologie, dass alle menschliche Erkenntniss nur eine beziehungsweise ist, dass das Ideal nur die dichterische Verkörperung der Idee ist, dass des Menschen Geist hier auf Erden stets nach vollkommener Einsicht ringt, und dass alles, was menschlich ist, sich selbst immer den Stempel der Unvollkommenheit an die Stirn drückt. Diese Tragödie des Menschen haben sie nie begreifen können, daher kommt es, dass sie wol einer modernen aber einer anderen modernen Theologie als wir und einer synthetischen Psychologie gehuldigt haben, die, wie es mir scheint, sie auf einen falschen Weg geleitet hat, von dem sie nur dann wieder zurückkommen werden, wenn sie dem Abgrunde ihrer historischen Kritik nahe gekommen sind. Wir haben es hier nur mit ihrer philosophischen Methode zu thun. Sie möchten anthropologisch sein. Dabei stellen sie zwei Sätze voran, die wir gerne gutheissen. 1. Um zu wissen, was im Menschen ist, braucht man nicht mit Vorliebe zu den Wilden zu gehen, sondern man nimmt den Menschen, wie er zu nehmen ist, wie er nach der höchsten Idee der Menschheit sein kann. 2. Insofern wir von einer Offenbarung Gottes sprechen können, kann diese nichts anderes als Selbstoffenbarung sein, ein vollkommeneres, kräftigeres und reicheres Einleben der Persönlichkeit Gottes in die Persönlichkeit des Menschen. Warum nun (und hier laufen unsere Wege auseinander), warum nun, sagen sie, bei dem Tieferen stehen bleiben, wo uns das Höchste zur lebendigen Erkenntniss und zur klarsten Appropriation gegeben ist? Ohne Zweifel ist im Christenthum uns die Verkörperung der höchsten menschlichen Idee gegeben: der Theanthropos Jesus Christus. In ihm und in nichts anderem (auch nicht in der Schrift) oder in jemand anderem haben wir zugleich die vollkommene Selbstmittheilung, das Sprechen Gottes, „das Wort ist Fleisch geworden“ u. s. w.

Es sind in der That schöne Blätter von Ch. de la S. in seinen drei Hauptwerken und von Gunning in seinen „Blicken in die Offenbarung“ den aus diesen Hauptsätzen hervorgehenden Resultaten gewidmet, wenn sich auch schon im Voraus vermuten liess, dass wir dann und wann Zeugen einer Luftfahrt werden mussten, bei der wir den Gegenstand der Betrachtung aus den Augen verloren und wir wol wünschen würden, dass vor allem der Letztgenannte die Erfindung des ballon captif gekannt hätte.

(Zur Begründung dieser letzten Bemerkung kann ich einstehen mit den Beweisen für die Himmelfahrt nach Gunning's Auffassung, Blicke, 2. Theil, S. 72. 73. „Denkt euch einen sehr grossen, unabsehbar weit ausgedehnten Kreis. Zieht in diesen Kreis noch einen andern, viel engeren, Kreis und in diesen Innenkreis noch einen dritten, rings um den Mittelpunkt des ganzen grossen Rundes. Der weiteste Kreis ist die ganze geschaffene Welt, die Natur mit Ausschluss der Menschenwelt. Der engere Kreis ist die Menschheit, der Schauplatz der Geschichte. Der kleinste Kreis ist Israel, das Innerste, das Auserkorene der Menschheit. — Siehe, nun wird das ganze Rund majestätisch ein Stück nach oben gehoben, was ist geschehen? Der Mittelpunkt, welchen alle drei Kreise mit einander gemeinsam haben; ist durchbrochen, aus dem Höhepunkt Israels ist die Erfüllung Israels aufgestiegen, sein Name ist Jesus der Messias. Er ist gen Himmel gefahren, über Israel, über die Menschheit, über die sichtbare Natur, aber diese drei Terrains haben dadurch den Stoss zu einer ewigen Bewegung empfangen und streben aufwärts, langsam und mit Mühe, nach ihm hin. Engel sind wiedergekommen in weissen Kleidern und haben versprochen, dass er wiederkommen wird wie er aufgefahren ist. Aufgefahren? Steht das nicht im Widerspruch mit dem Gesetz der Schwerkraft, der Anziehung? Nein, es geschah in Folge des Gesetzes der Anziehung; denn die Herrlichkeit zieht den Verherrlichten an. Dreifältig ist sein hochherrlicher Sieg. In seinem Tode hat er triumphirt über die Welt, indem er in ihr starb. In seiner Auferstehung hat er die Natur geheilt, indem er das Todesgesetz der Na-

tur zerbrach, in seiner Himmelfahrt hat er den verschobenen Mittelpunkt der Natur wieder hergestellt und den Thron seiner Majestät in Folge des höchsten Naturgesetzes, dem der Attraktion, zum beherrschenden Mittelpunkt aller Dinge verherrlicht".)

Kehren wir zur Psychologie der ethisch-irenischen Richtung zurück. Ich sagte, dass dieselbe im Gegensatz zu der unseren eine synthetische sei, ich glaube, ich habe jener damit kein Unrecht gethan, aber ich hätte mich vielleicht genauer ausgedrückt, wenn ich jene psychologische Methode speculativ genannt hätte im Gegensatz zur empirischen, mit welcher seit Opzoomer und A. Pierson die moderne Richtung begann. Auf Grund dieser Methode hatte der letztere in „Richtung und Leben" erklärt: „Wenn der Gegenstand des Glaubens eine Vorstellung ist, so wird dadurch der Glaube selbst noch nicht seiner Kraft beraubt". Dagegen versichert Ch. de la S. in seinem „Leben und Richtung": „Der Glaube ist seiner Art nach die Bürgschaft für das wirkliche Vorhandensein seines Objects". Aber er kennt in Folge dessen auch keinen anderen Glauben, der diesen Namen verdient, als den christlichen Glauben, d. i. den Glauben an Jesus Christus. Dieser Glaube ist rein menschlich: anima naturaliter christiana. So muss dieser Spruch verstanden werden: der Gottmensch ist die menschliche Natur. In ihm ist die menschliche Natur vollkommen geoffenbart, aber auch nur allein in ihm. Was darum nicht vollkommen ihm entspricht, ist gefallene menschliche Natur, von Adam ab bis zur Schlusskrisis dieser Welt. Sein Leben und damit auch sein Wunderleben ist das natürliche; alles andere ist das Unter-Natürliche. Die Anthropologie und die Psychologie mögen sich darum wohl mit uns beschäftigen, wenn sie nur nicht vergessen, dass sie mit der gefallenen Natur experimentiren.

Niemand wird sich sträuben, diese Psychologie speculativ zu nennen. Um den Theanthropos gruppiren sich nun leicht Schöpfung, Sündenfall, Israels Erwählung, Israels Erfüllung, Ausgiessung und Austheilung des Heiligen Geistes, Sünde und Wiederherstellung aller Dinge, wenn auch ausdrücklich zuge-

standen werden muss, dass alle diese Lehrstücke nicht dogmatisch, sondern ethisch aufgefasst und angewendet werden und in ihr eine höhere versöhnende (irenische) Synthese bezweckt wird zwischen der supranaturalistischen, mechanischen Offenbarungslehre und der morale indépendante. Gott ist ethisch, ist der Hauptsatz de la S.'s, den er dem genialen Schleiermacher entlehnt hat. Aber hatte dieser gelehrt, dass die göttlichen Eigenschaften, von denen in der Glaubenslehre die Rede ist, nicht ausdrücken, was Gott in sich selbst ist, sondern nur als eben so viele Formeln betrachtet werden müssen, in denen das religiöse Abhängigkeitsgefühl seine Beziehung zu Gott ausspricht, so schlug die ethisch-irenische Richtung diesen Wink in den Wind und wurde wieder Theologie im buchstäblichen Sinne dieses Wortes. Wäre sie reine Psychologie geblieben, so würde sie mit der Evolutionslehre haben abrechnen müssen, und hätte dann erkennen müssen, dass die Idee sich nimmermehr in einer menschlichen Persönlichkeit vollkommen verkörpert.

(Fortsetzung folgt).

Errata.

Seite	360,	regel	12 v. o.	steht:	jener; lese: seiner.
„	362	„	12 v u.	„	kam die; lese: kam. Die.
„	„	„	7 v. u.	„	Die Qnelle; lese: Der Fehler.
„	363	„	8 v. u.	„	auszuliefern; lese: ausgeliefert.
„	364	„	2 v. u.	„	die Kraft; lese: von Kraft.
„	366	„	17 v. u.	„	beweist; lese: behauptet.
„	„	„	2 v. u.	„	S. J. D.; lese: J. J. D.
„	367	„	2 v. o.	„	Formulirung einer Uebereinstimmung; lese: Formuliren von Einigkeit („formulieren van Eénigheid").
„	„	„	6 v. o.	„	einer hochgepriesenen Vernunftwahrheit; lese: als vom sinnlosen Liede einer hochgelobten Vertragsamkeit.
„	368	„	6 v. o.	„	machten, das; lese: machten. Das.

Der Gebrauch des Gottesnamens יהוה צבאות

von

Dr. Karl Schulz.

Um zu ermitteln, was der Gottesname יהוה צבאות bedeutet, ist man mit Recht zunächst auf den Wortsinn der beiden Bestandtheile dieses Namens eingegangen, dann auch auf den Gebrauch des Wortes צבא und insbesondere der Mehrheitsform צבאות.

In der zu zweit angedeuteten Beziehung hat schon Franz Delitzsch in der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche" (1874, S. 217—222) alles Wesentliche beigebracht, ebenso Eberhard Schrader in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie" (1875, S. 217—220). Es ist zweifellos, dass 1) צבאות menschliche Heere an allen den Stellen bedeutet, wo diese Form ausserhalb des Gottesnamens sich findet; dass 2) von den Sternen immer nur צבא gesagt wird; und dass 3) dasselbe von den Engeln gilt 1. Kön. 22, 19; Nehem. 9, 6 b (während Josua 5, 14 שַׂר־צְבָא יהוה zu übersetzen sein dürfte Feldhauptmann I.'s, wie Richter 4, 7 u. ö.). Da nirgends צבאים vorkommt, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass Ps. 148, 2 dem Texte gemäss צְבָאוֹ zu lesen ist und nicht mit den Masorethen צְבָאָיו, und dass wohl auch Ps. 103, 21 צְבָאָיו nur auf der Auffassung der Masorethen beruht. Doch gehört dieser Psalm ja mit zu den spätesten, und es hat vielleicht in der Zeit seiner Entstehung schon eine Verschiebung des Sprachgebrauchs stattgefunden.

Ueber den Gebrauch von צבאות ausserhalb des Gottesnamens dürfte schwerlich noch etwas zu sagen übrig sein, umsomehr dürfte es sich der Mühe verlohnen, den Ge-

brauch des Gottesnamens יהוה צבאות ausser Zweifel zu stellen.

Dieser Gebrauch bedarf noch sehr der Untersuchung. Die bisherigen Untersuchungen lassen noch recht viel zu wünschen übrig, und es begreift sich, dass bis auf die neueste Zeit auch keine Uebereinstimmung über die eigentliche Bedeutung des in Rede stehenden Gottesnamens besteht. Wie kann man auch aus dem Gebrauche, den צבאות ausserhalb des Gottesnamens hat, ohne Weiteres auf das schliessen wollen, was dieser Ausdruck im Gottesnamen bedeutet! Da kann nur der Gebrauch dieses Namens entscheiden.

Hupfeld, zu dessen Füssen ich in den Jahren 1851 bis 1854 zu Halle gesessen habe, sagt in seiner Auslegung der Psalmen (2. Auflage vom Jahre 1868) zu Psalm 24, 10, dass der Ausdruck „Heerscharen" in dem Gottesnamen die „himmlischen Heerscharen" bedeute, und zwar zunächst das Sternenheer (Jer. 33, 22; Richter 5, 20 und besonders Jes. 40, 26), sodann die Engelschar (Ps. 148, 2; 103, 21; 1. Kön. 22, 19). „Sternenheer" sei die ursprüngliche Bedeutung. Ihr liege eine „poetische Personification" zu Grunde. Durch „Belebung" sei daraus die Bedeutung „Engelschar" entstanden, und beide Bedeutungen seien dann „Wechselbegriffe" geworden, die häufig mit einander vertauscht worden seien (namentlich im Buche Hiob, z. B. 38, 7; 15, 15; 4, 18; 25, 5). An einen inneren oder physischen Zusammenhang beider (z. B. dass das Sternenheer von der Engelschar bewohnt werde) sei nicht zu denken. Die Vergleichung mit einem Heere (צָבָא) hänge ursprünglich mit dem Bilde Gottes als Kriegers zusammen (V. 8).

Zu dem vorliegenden Psalm mag die Deutung des Ausdrucks יהוה צבאות vielleicht zutreffen, wiewohl dies keineswegs sicher ist.

Vor allen Dingen sei erst einmal festgestellt, dass die angezogenen Stellen für die gegebene Deutung doch ganz und gar nicht beweisend sind. Jerem. 33, 22 ist von dem „Heere des Himmels" aber nicht von „Heeren" die Rede, Der Ausdruck findet sich noch öfter und wird immer gebraucht, wenn die Anbetung des Sternenheeres gerügt wird. Nie aber wird

יהוה als „J. des Heeres des Himmels“, sondern als „J. der Heere“ bezeichnet. Wie kann man „Heer des Himmels“ und „Heere“ ohne Weiteres gleichsetzen! Richter 5, 20 wird nun gar bloss gesagt: „Vom Himmel war wider sie gestritten. Die Sterne in ihren Läufen stritten wider Sissera“. Wo ist hier der geringste Anhalt dafür, den Ausdruck „J. der Heere“ auf das Sternenheer zu beziehen! Und wenn J. nach Jes. 40, 26 das „Heer“ des Himmels mustert, so ist damit noch nicht der mindeste Anhalt gegeben, um den Ausdruck „J. der Heere“ darnach zu deuten. Wenn es freilich Ps. 148, 2 heisst: „Lobet ihn“ (J.) „alle seine Engel, lobet ihn all sein Heer“, und wenn auch Ps. 103, 11 gesagt sein sollte: „Lobet J. alle seine Heerscharen“, nicht „all sein Heer“, seine Diener, die ihr seinen Willen thut“, und wenn 1. Kön. 22, 19 Micha im Bilde sagt: „Jch sah J. sitzen auf seinem Stuhle und alles himmlische Heer stehen zu seiner Rechten und Linken“, so geht daraus zwar hervor, dass an zwei dieser Stellen „Heer“ die Engel bedeutet, und vielleicht an der einen Stelle die Engel „Heerscharen“ genannt werden. Es folgt daraus aber nicht, dass diese aus so später Zeit stammenden Stellen nebst den vorher angeführten die Quelle wären des prophetischen Sprachgebrauches: „J. der Heere“ oder „Gott der Heere“.

Das ist schon bei Vergleichung der blossen Ausdrücke als solcher völlig unwahrscheinlich. Dazu aber kommt noch der sehr entscheidende Gesichtspunkt, dass bei Beurtheilung des Sprachgebrauches doch die Erwägung ganz unerlässlich ist, wie er entstanden, und wie er etwa weiter fortgebildet worden ist. Es ist mir geradezu unbegreiflich, dass der von mir so hoch verehrte Hupfeld, der mir theuer ist, trotzdem mir die Art seiner Zerpflückung der Genesis, wie er sie im Einzelnen durchzuführen suchte, damals widerstand, als ich Genesis bei ihm hörte, bei seiner geschichtlich scharf unterscheidenden Denkweise im vorliegenden Falle so ungeschichtlich hat verfahren können.

Aus ganz vereinzelten Stellen ganz später Psalmen kann doch kein Schluss gezogen werden auf den Sinn des beim ächten Jesaias wuchtig hervortretenden Sprachgebrauches

von „J. der Heere“. Auch Jeremia hat diesen Sprachgebrauch im weitesten Umfange, Deuterojesaias hat ihn wenigstens an einigen Stellen. Auch findet er sich bei fast allen Propheten, selbst dem letzten, Maleachi. Zur Ermittelung des Sinnes dieses Sprachgebrauches kann es auch nicht im Geringsten dienen, was an den folgenden Stellen gesagt wird: Hiob 38, 7: „Da mich die Morgensterne mit einander lobten, und jauchzten die Kinder Gottes“, 15, 15: „Siehe unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel, und die Himmel sind nicht rein vor ihm“; 4, 18: „Siehe unter seinen Knechten ist keiner ohne Tadel, und in seinen Boten findet er Thorheit“, 25, 5: „Siehe der Mond scheint noch nicht, und die Sterne sind noch nicht rein vor seinen Augen“. Da ist ja zwar von Sternen und Engeln die Rede, aber es erhellt doch nicht im mindesten daraus, dass diese Stellen für die Erklärung des prophetischen Sprachgebrauches „J. der Heere“ irgend wie maassgebend seien. Und dazu kommt dann doch noch die sehr gewichtige Frage, welcher Zeit wohl die Abfassung des Hiob angehöre. Diese Frage hätte Hupfeld sich doch vorlegen müssen. Das hat er anderwärts ja natürlich auch gethan. In seinem Colleg über Einleituung in's Alte Testament hat er ausgeführt: „Dass das Gedicht nicht aus der klassischen, sondern aus der jüngeren Zeit stammt, ergiebt sich 1) aus der chaldäisch gefärbten Sprache, 2) aus den späteren religiösen Vorstellungen, wie der vom Satan, den Schutzengeln u. s. w.; 3) aus der ausgebreiteten Bekanntschaft des Verfassers, besonders aber 4) gründet sich der Zweck des Buches auf die spätere skeptische Ansicht in Beziehung auf die Vergeltungslehre. Dies alles weist auf die Zeit des Exils hin. Dass Hesekiel 14, 14 den Namen Hiobs anführt, beweist nichts dagegen“.

An diese seine Ansicht hätte Hupfeld doch denken sollen. Und selbst wenn man die Entstehung des Hiob früher ansetzt, so ist doch der in ihm gar nicht vorkommende Ausdruck „J. der Heere“ unmöglich ohne Weiteres nach jenen Stellen zu deuten.

Diese Bezugnahme auf Hupfeld sollte zeigen, dass bei Ermittelung eines Sprachgebrauches wie „J. der Heere“ man

die alttestamentlichen Stellen nicht ohne Rücksicht auf die Zeit, aus der sie stammen, in Betracht ziehen darf. Sonst kann man den Fehler machen, den Sprachgebrauch älterer Stellen aus ganz späten erklären zu wollen. Das kann unmöglich zur richtigen Erkenntniss führen.

Es wäre ja nun sehr günstig für die Erklärung des Sprachgebrauchs „J. der Heere", wenn über die Zeit der Entstehung aller alttestamentlichen Bücher allgemeine Uebereinstimmung unter den Auslegern des A. T. herrschte. Doch kommt hier der Umstand zu statten, dass der Sprachgebrauch wesentlich prophetisch ist. Als solcher ist er in die Samuelisbücher, in die Bücher der Könige, der Chronica und in einige Psalmen übergegangen. Sonst fehlt er, namentlich im ganzen Pentateuch, im Buche Josua und Richter, selbst auch bei Hesekiel, Daniel und einigen der kleinen Propheten.

Unter den Propheten ist nun gewiss Jesaias einer der am meisten tonangebenden gewesen. Haben doch selbst die Ausleger nicht umhin gekonnt, diejenigen Abschnitte der seinen Namen an der Spitze tragenden Schrift, die sie ihm absprechen zu müssen geglaubt haben, darauf hin zu prüfen, ob sie in seinem Sinne und nach seiner Art geschrieben worden seien, und wie weit sie etwa den ächten Abschnitten im ganzen Gehalt und in der Ausdrucksweise einigermaassen ebenbürtig sind, wie weit sie ihm nachstehen. Hupfeld urtheilt in seiner „Einleitung in's A. T.": „In der Sprache und Darstellung gehört der Prophet zu den klassischen Schriftstellern. In manchen Stücken (wie C. 6) ist jedes Wort unverbesserlich; so ist auch C. 5 und 9 künstlerisch vollendet. Auch die unächten Stücke, obgleich der Gedrungenheit entbehrend, sind doch grösstentheils poetisch kräftige, lyrische Darstellungen. Cap. 40—66 ist zwar nicht klassisch, aber lebhaft, rührend, erhaben, und der prophetische Standpunkt höher als der irgend eines Anderen. Jesaias ist demnach der höchste Prophet und daher erklärt sich sein Ansehen bei Juden und Christen, besonders freilich wegen seiner speciellen Weissagungen über Koresch. Der Heiland citirt ihn am häufigsten. Er war der Prophet, der ihm am nächsten stand".

Der bei Hosea nur einmal sich findende Name „J. Gott

der Heere“ (C. 12, 6) ist vor Jesaias schon bei Amos häufiger. Hosea hat Israel wegen seiner Lügen, Juda aber wegen seiner Zügellosigkeit gegen Gott gerügt (Luth. hat in Bezug auf Juda falsch übersetzt, als ob es noch fest an Gott halte und am heiligen Gottesdienst. Die Deutung einzelner Worte ist zwar schwierig. Aber Hosea lobt Juda nie, behandelt es nur milder als Israel). Israel wird der Bund mit Assur und sein Buhlen um die Gunst Aegyptens zum Vorwurf gemacht. Aber auch mit Juda hat Gott zu rechten, und so wird Jakob, d. i. Israel und Juda vergolten werden nach seinem Verdienst. Es wird dann der Erzvater Jakob als der Gottbegnadigte in Erinnerung gebracht, der schon im Mutterleibe ein Menschenbesieger war und dann auch mit Gott gerungen, und Zeugniss von ihm abgelegt hat.

Und nun wird der Versuch gemacht, das Volk zu gewinnen. Es wird betont, was das Volk an Gott hat, es wird gesagt: „Und J. (d. i. der da ist, der Lebendige oder nach E. Schrader der Lebendigmachende) ist der Gott der Heere, אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, J. ist sein Name (זִכְרוֹ, also sein Name, den man von der Zeit her im Gedächtniss hat, wo dieser Name aufkam). Und nun folgt die Aufforderung: Und Du, zu Deinem Gott kehre um, Eifer und Recht sei es, worauf Du achtest (was Du Dir angelegen sein lässt) und vertraue auf Deinen Gott beständig“.

Das Volk wird hiermit aufgefordert, von ganzem Herzen dem anzugehören, welcher der Inbegriff alles dessen ist, was die Namen אֱלֹהִים und יהוה besagen, und dessen Name besonders J. ist, was besonders hervorgehoben wird, der aber auch als „Gott der Heere“ bezeichnet wird. Sollte das nicht Bezug haben auf die Neigung, mit Assyrien sich zu verbinden und um die Gunst Aegyptens zu buhlen? Wird doch gesagt „vertraue auf Deinen Gott“, und dieser ist eben der „Gott der Heere“, der das Volk zu schützen vermag.

Im 3. Cap. des Amos nun wird damit begonnen, dass J. (V. 1) zunächst ohne Zusatz redend eingeführt wird. Eben so heisst es V. 6 noch: Ist auch ein Unglück in der Stadt, das J. nicht thue? Dann aber (V. 7) wird steigernd fortgefahren: Denn nicht thut, adonaj jahweh eine Sache, er

offenbare denn sein Geheimniss seinen Knechten, den Propheten. Und ebenso heisst es dann (V. 8) Adonaj Jahweh redet, wer sollte nicht als Prophet reden? Nun wird das Unwesen in Samaria geschildert wobei „spricht Jahweh“ eingeschoben wird (V. 10), und dann wird (V. 11) fortgefahren: darum spricht Adonaj Jahweh: Man wird dies Land rings umher belagern und dich von deiner Macht herunter reissen und deine Paläste plündern. Es folgt dann (V. 12) mit der einfachen Einführung כֹּה אָמַר יהוה das Gleichniss von dem Hirten, der dem Löwen nur ein Weniges vom Raube entreisst. Und nun erfährt die Rede die höchste Steigerung. Es folgt zunächst: Höret und zeuget im Hause Jakobs, und daran schliesst sich dann an: נְאֻם־אֲדֹנָי יהוה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת, und diese Steigerung liegt in dem bisher noch nicht dagewesenen אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת. Verkündet aber wird die Zerstörung der Stätten des Götzendienstes zu Bethel, nebst vieler Häuser, worauf mit נְאֻם יהוה geschlossen wird. Die Zerstörung soll offenbar nicht etwa durch ein Erdbeben erfolgen, sondern durch feindliche Waffen, und darum eben wurde der Name Gottes dadurch gesteigert, dass „der Gott der Heere“ hinzugefügt wurde. Auch Cap. 5 wird der volle Name in steigerndem Sinne gebraucht. Als Adonaj Jahweh wird Gott bezeichnet V. 3. V. 4 als jahweh (hier heisst es: Suchet mich, so werdet ihr leben, ebenso V. 6). Dann heisst es V. 14: „Suchet das Gute und nicht das Böse, auf dass ihr leben möget, so wird Jahweh der Gott der Heere bei euch sein, wie ihr gesagt habt“. In demselben Sinn wird fortgefahren: „Hasset das Böse und liebet das Gute, bestellet das Recht im Thore, vielleicht dass Jahweh, der Gott der Heere, dem Rest von Joseph gnädig sein wird“. Aber dem Propheten schwebt vor, was er (V. 10) gesagt hat: „Sie sind dem gram, der sie im Thore straft, und der heilsam redet, ist ihnen ein Gräuel“. Und so wird mit den Worten: So spricht Jahweh, der Gott der Heere, das Strafgericht verkündet, über das sich grosses Wehklagen erheben werde. Am Schluss wird von der Wegführung nach Damaskus gesprochen und dann geschlossen mit den Worten: spricht Jahweh, der Gott der Heere ist sein Name.

In derselben Weise wird Cap. 6, 8. 14 Zerstörung angekündigt und zwar mit dem besonders nachdrücklichen Eingange: Geschworen hat Adonaj Jahweh, Ausspruch des Jahweh, des Gottes der Heere. Cap. 6, 14 aber heisst es ausdrücklich: „Denn siehe ich will erwecken, über Euch, Haus Israel, Ausspruch des Jahweh, des Gottes der Heere, ein Volk, das soll euch bedrängen“ u. s. w.

Im 4. Cap. wird geschildert, wie Gott Israel heimgesucht hat, auch durch das feindliche Schwert, wie Israel aber nicht umgekehrt ist. Darum will er ihm weiter so thun, und nun wird seine Macht geschildert mit den Worten: „Denn siehe, er ist's der die Berge macht, den Wind schafft, den Menschen ihre Gedanken zeigt, der die Morgenröthe zum Dunkel macht und auf die Höhen der Erde tritt, Jahweh, der Gott der Heere ist sein Name“. Hier wird die Macht dieses Gottes auch ausserhalb der Menschenwelt geschildert, aber die Beziehung auf die Menschen doch festgehalten in den Worten דֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ, was ein Ausdruck für ein siegreiches Zertreten menschlicher Burgen ist. Cap. 9 ist auch schon von V. 1 an von der Verwüstung durch das feindliche Schwert die Rede, und es wird dann von dem Herrn, Jahweh der Heere, gesagt, dass, wenn er ein Land anrührt, es zerschmilzt.

Hiernach zeigt sich schon bei Amos der klar ausgeprägte Sprachgebrauch, dass der, den Israel als Elohim, den Starken, Mächtigen, ferner als Jahweh, den Lebendigen, ferner als Adon, als den Herrn, anerkennt, gerade dann, wenn er diese seine Macht und Erhabenheit sichtbar beweisen will, auf die menschlichen Heere, die ihm mit ihrem Schwerte zu Gebote stehen, hinweist, damit sein Volk sich zu ihm hält, ihm vertraut und sich seines Schutzes als des Gottes der Heere getröstet, widrigenfalls es der Verheerung durch feindliche Heereszüge preisgegeben werden wird.

Es muss nun von grossem Gewicht sein für die Beurtheilung dieses Sprachgebrauches, wenn ihn ein so bedeutsamer Prophet, wie Jesaias war, wesentlich in derselben Weise hat, wie Amos, der älteste Prophet, den wir kennen, und wenn er ihn noch in besonders eigenthümlicher Weise

durchgebildet hat, so dass er bei ihm auch noch ganz besonders klar erkennbar ist.

Durch ein tiefes Eingehen auf Amos und Jesaias hätten die bisherigen Ausleger des A. T. den eigenthümlichen Sinn des Sprachgebrauchs ermitteln sollen. Das ist leider nicht geschehen, und es ist kein Geringerer als der hochbedeutsame und hochverdienstliche Delitzsch, der in dem genannten Aufsatze der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche" einen Weg eingeschlagen hat, der nicht zum Ziele führen konnte.

Nachdem er die seit Herder (Geist der hebräischen Poesie) aufgetretenen Ausleger, welche den Gottesnamen Jahweh der Heere auf menschliche Heere bezogen, namhaft gemacht und ihre Begründungen kurz angedeutet hat, gesteht er zu, dass die von ihnen vertretene Auffassung viel für sich habe. Sie habe „eine nicht zu unterschätzende Stütze" daran, dass die „Pluralform alle 26 Mal, wo sie" (nämlich ausserhalb des Gottesnamens) „vorkommt, von menschlichen Heerscharen gebraucht wird". „Und da unter diesen 26 Stellen nur eine einzige ist, wo Heerscharen heidnischer Könige gemeint sind, so scheint allerdings יהוה צבאות den seinem Volke im Kriege helfenden Gott zu bezeichnen, zumal da die Heerscharen Israels Ex. 12, 41 צבאות יהוה heissen und Jahve selbst Ex. 7, 4 sie צְבָאֹתַי nennt. Und das Wahrscheinliche scheint dadurch zur Gewissheit erhoben zu werden, dass 1 S. 17, 45 zu יהוה צבאות die näher bezeichnete Apposition אלהי מערכות ישראל, d. i. der Gott der Schlachtordnungen Israels, hinzutritt. Auch in Ps. 24 würde hiernach gesagt sein, dass Jahve der Heerscharen als der für Israel streitende Kriegsheld (Ex. 15, 3) den Namen Jahve der Heerscharen führe". Delitzsch beugt auch dem Einwande vor, dass in diesem Falle der Zusatz ישראל oder wenigstens der Artikel zu צבאות zu erwarten sei. Der Ausdruck ohne Artikel könne den Gott bezeichnen, „welcher Heerscharen befehligt".

Aber warum müssen diese, um als menschliche anerkannt zu werden, immer nur israelitische sein? Warum kann Gott nicht von den Propheten als Gebieter fremder

Heere geschildert werden? Indem Delitzsch diese Frage gar nicht stellt und immer nur von der Voraussetzung ausgeht, dass, wenn der Gottesname auf menschliche Heere Bezug haben soll, dies israelitische sein müssen, hat er es sich von vorn herein unmöglich gemacht, die Frage allseitig und erschöpfend zu behandeln, und so beschränkt er sich denn auch darauf, einfach die Frage, ob die Beziehung des Gottesnamens auf menschliche, nämlich israelitische Heere, wahrscheinlicher sei als die Beziehung auf himmlische Heere. Und auch da kommt er nur zu dem Ergebniss, dass er keinen zureichenden Grund gefunden habe, die „traditionelle Auffassung aufzugeben", wonach an die himmlischen Heerscharen zu denken sei.

Bei ihr lasse es sich weit eher erklären, dass der Gottesname im Pentateuch noch nicht vorkomme. Schon das „Buch der Kriege Jahves" habe Anlass genug gehabt, „von Kriegen und Siegen Israels unter dem Beistand seines Gottes zu sagen und zu singen". Man werde doch wohl nicht sagen wollen, dass Gott erst nach der Errichtung stehender Heere in der Königszeit mit jenem Gottesnamen benannt worden sei.

Es soll sich nun leichter erklären, warum „die Geschichtsschreibung" diesen Gottesnamen „nirgends häufiger als in der Geschichte Davids" brauche, wenn man ihn auf die himmlischen Heerscharen bezieht. Die „Geschichtsschreibung"! Das klingt, als wenn es eine alttestamentliche Forschung über die erzählenden Bücher des alten Testamentes gar nicht gäbe, und als ob es ganz selbstverständlich wäre, dass in der Reihenfolge der Erzählungen eine einheitliche „Geschichtsschreibung" zu sehen sei, die sich in derselben Reihenfolge entwickelt habe, wie die Thatsachen auf einander gefolgt sind, und die also eine treue Begleiterin der geschichtlichen Ereignisse gewesen sei. Durch diese Voraussetzung wird der Wahn zum wissenschaftlichen Beweismittel erhoben, dass bei der sogenannten „Geschichtsschreibung" maassgebender Aufschluss über die Entstehung des Gottesnamens „Jahweh der Heere" zu suchen sei.

Delitzsch meint nun, die „Geschichtsschreibung" lasse erkennen, dass die Zeit Davids die einzig sieghafte in der

Art war, dass das Heidenthum nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich besiegt wurde. Sie war daher die geeignetste Zeit, um „den Gott Israels als den Gebieter über jene himmlischen Gewalten zu bezeichnen, welche von den Heiden vergöttert wurden“.

Diese Deutung hat, ganz abgesehen davon, dass eine „Geschichtsschreibung“ vorausgesetzt wird, wie sie nicht vorliegt, das gegen sich, dass sie gar nicht aus irgend welchem Zusammenhange der Rede, geschweige der prophetischen Rede geschöpft ist. Nur aus bestimmten Zusammenhängen der Rede konnte sie als stichhaltig erwiesen werden. So, wie sie hier ausgesprochen ist, beruht sie auf ganz leerer Vermuthung. Delitzsch behauptet dann zwar, dass auch die „Zusammenhänge“ der Rede, in denen der betreffende Gottesname vorkommt, die Auffassung bestätigen, dass an himmlische Heere gedacht ist, aber es wird dies nicht durch ein näheres Eingehen auf diese „Zusammenhänge“ nachgewiesen. Denn das ist kein wirkliches Eingehen auf die „Zusammenhänge“, wenn auf Ezechiel Bezug genommen wird, nämlich dass er den Gottesnamen nirgends braucht. Mit diesem an das „lucus a non lucendo“ erinnernden Hinweise auf das Fehlen des Gottesnamens bei Ezechiel ist doch auf keinen „Zusammenhang“ desselben eingegangen. Dass sein „Stil mehr als der eines anderen Propheten dem Vorbilde des Pentateuch folgt, bei dieser Bemerkung ist geradezu von allem Gedankenzusammenhange abgesehen, und der Nichtgebrauch zu einer blossen Folge des „Stils“ gemacht. Auf den Gedankenzusammenhang wird einzig und allein in der sehr allgemeinen Bemerkung Rücksicht genommen, dass nicht bloss bei den drei nachexilischen Propheten, sondern schon bei Amos der Gottesname bei Drohungen gegen Israel vorkomme, dass Jahweh folglich hier nicht als der seinem Volke helfende Kriegsherr erscheine, folglich das Wort „Heere“ keine Beziehung auf menschliche Heere haben könne, sondern nur auf himmlische. Auf einen bestimmten Gedankenzusammenhang wird nicht eingegangen, und es wird dann nun noch ausgeführt, was man sich unter den „himmlischen Heerscharen“ zu denken habe.

In der Ausgabe des Gesenius'schen Wörterbuchs von 1886 wird auf diesen Aufsatz von Delitzsch als auf einen solchen hingewiesen, durch welchen die Ansicht, dass der in Rede stehende Gottesname auf himmlische Heerscharen zu beziehen sei, nicht auf menschliche Heere, endgültig entschieden sei. Es ist aber erstlich nicht erwiesen, dass menschliche Heere nicht gemeint seien, noch weniger ist aus irgend welchem bestimmten Gedankenzusammenhange erwiesen, dass die Beziehung auf himmlische Heere bei den Propheten unerlässlich sei, ebenso wenig ist erwiesen, wie diese himmlischen Heere dem Gedankenzusammenhange gemäss aufgefasst werden müssen.

Delitzsch ist durchaus nicht mit der Gründlichkeit verfahren, die der Sache angemessen gewesen wäre, und er hat sich eben auch begnügt, keinen „zureichenden Grund" zu finden, um die „traditionelle Auffassung aufzugeben". Er hat sich bei dem Nichtfinden beruhigt! Nicht, als ob er nicht hätte finden wollen. Noch bis in die neueste Zeit, wo die 5. Auflage der Genesis-Auslegung erschienen ist, hat Delitzsch ja glänzend bewiesen, dass er nach der Wahrheit sucht. Aber auf dem Wege, den er in der Zebaoth-Frage eingeschlagen hat, konnte er die Wahrheit nicht finden.

Weit gründlicher hat Prof. D. Kautzsch die Sache untersucht in dem Aufsatze der „Theologischen Realencyklopädie" von Herzog (Band 17, Ausgabe von 1886), der dem Worte „Zebaoth" gewidmet ist. K. giebt zunächst eine vollständige Uebersicht über die verschiedenen Erweiterungen des Gottesnamens, die sich finden. Für das Ursprüngliche hält er יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (Hos. 12, 6; dasselbe Amos 3, 13; 9, 5, wo jedoch nach אֲדֹנָי vorhergeht). Häufiger ist יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (also mit Weglassung des Artikels), am häufigsten יהוה צְבָאוֹת, während in den dem 2. und 3. Buche angehörenden Psalmen, wo auch sonst יהוה durch אֱלֹהִים verdrängt worden ist, gesagt wird אֱלֹהִים צ׳ oder auch יהוה אלים צ׳.

Weiter wird dann die Vertheilung des Ausdrucks auf die einzelnen Bücher unter genauen Zahlenangaben dargethan, woraus sich für K. ergiebt, dass sich der Gebrauch „fast ausschliesslich auf die prophetische Rede

beschränkt". Die Verbindung mit dem Artikel bei Hosea und Amos (also in den ältesten Prophetenstellen) macht ihm ersichtlich, dass s'baôt kein Eigenname sei, sondern „dass man sich der appellativischen Bedeutung des Wortes wohl bewusst war". Als besonders wichtig gilt ihm, dass der Name an fünf von den elf ihn betreffenden Samuelisstellen „in direkte oder indirekte Beziehung zu der heiligen Lade, in drei anderen wenigstens zu kriegerischen Angelegenheiten gesetzt wird".

K. führt nun alle die Stellen an, wo abgesehen vom Gottesnamen der Plural צבאות vorkommt. Nur Jer. 3, 19 u. Ps. 68, 13 bezeichne er feindliche Heerscharen (Delitzsch hatte nur von einer solchen Stelle gesprochen), sonst die Heerscharen Israels, und zwar in der schon von Delitzsch hervorgehobenen Weise.

Schon hieraus gewinnt K. das Ergebniss, dass der in Rede stehende Gottesname „zunächst" und „ursprünglich" den „Anführer Israels im Streit bezeichnet", wofür ihm dann noch anderweitige Gründe als Stütze dienen, die meistens auch schon von Delitzsch geltend gemacht worden sind. Besonderes Gewicht wird aber noch auf die Beziehung des Gottesnamens zur Bundeslade gelegt. Von 2. Sam. 6, 2 heisst es, es könne nur gemeint sein: „die Lade, welche zu J. Zebaoth, der über den Kerubim thront, in engster Beziehung steht, nämlich als sichtbare Bürgschaft seiner hülfreichen Gegenwart". Es wird das gesagt im Anschluss an die Erörterung über die Formel, dass der Name Gottes „über etwas genannt wird". Dann wird fortgefahren: „Ist es nun zufällig, dass gerade hier, wo gleichsam die Bedeutung der heiligen Lade bei Gelegenheit ihrer Ueberführung auf den Zion erklärt wird, so ausdrücklich ihre Beziehung zu dem ‚Gott der Heerscharen' hervorgehoben wird? Liegt darin nicht ein Hinweis auf Jahweh als den Kriegsgott, welcher — repräsentirt durch die heilige Lade — den Heerscharen Israels in den Kampf voranzieht?"

Dass das nun aber der „ursprüngliche" Sprachgebrauch sei, das sucht K. aus den Samuelisbüchern auf Grund der stillen Voraussetzung zu beweisen, dass der in

ihnen auf die Zeit Davids angewendete Gottesname auch wirklich schon zu Davids Zeit Sprachgebrauch gewesen sei, dass er also in den Samuelisbüchern schon früher angewendet werde, als selbst von den ältesten Propheten.

Aber die Anwendung eines Namens auf eine Zeit durch einen Schriftsteller beweist noch nicht ohne Weiteres, dass dieser Name in dieser Zeit auch wirklich schon üblich war. Es kommt darauf an, ob die Schrift eben in der betreffenden Zeit entstanden ist, oder ob wenigstens der Schriftsteller einer späteren Zeit sich keine Uebertragung aus der späteren Zeit in die frühere erlaubt hat.

K. hätte sich also über die Entstehungszeit der Samuelisbücher bei Erörterung des in Rede stehenden Sprachgebrauchs ausdrücklich aussprechen und nicht voraussetzen sollen, dass man seine Ansicht darüber anderweitig kennen gelernt hat.

De Wette nun urtheilt in seinem „Lehrbuche der historisch-kritischen Einleitung“, dass die Bücher Samuelis „die letzte Gestalt nach der Einführung des Deuteronomium erhalten“ haben.

Hupfeld sagt, dass schon die Quellen sich als späteren Ursprunges verrathen, dass sie auf jeden Fall aber doch noch in die Zeit der Unabhängigkeit des Reiches Juda fallen, vgl. 2. Sam. 30, 22 ff.; 27, 6. Von den Samuelisbüchern in ihrer jetzigen Gestalt sagt Hupfeld, dass sie „gleichen Alters und Ursprunges“ seien mit dem ganzen grossen historischen Werk, das „Gesetz und Propheten heisst“. Stähelin, der eine Jehovistische Quelle und Zusätze des Bearbeiters annimmt, schreibt gerade die Stellen, wo jahweh s'baôth sich findet, dem Bearbeiter zu. Es durfte also von Kautzsch die Zeit der Entstehung der Samuelisbücher nicht ausser allem Betracht gelassen werden, wenn er von dem dort vorgefundenen Gottesnamen annehmen wollte, dass er dort auch am frühesten niedergeschrieben worden sei. Und nur auf Grund dieser Annahme konnte er aus den Samuelisbüchern beweisen wollen, dass der Sinn, in dem dort der Gottesname gebraucht ist, der ursprüngliche sei. Das kann

an sich ganz richtig sein, aber der Beweis kann nicht als stichhaltig angesehen werden.

Dieser Beweis ist vielmehr aus dem prophetischen Sprachgebrauche, und zwar gerade aus demjenigen zu führen, wo Drohungen gegen Israel ausgesprochen werden, und aus dem man bisher allgemein schliessen zu können geglaubt hat, dass man nicht mehr an menschliche Heere, sondern an die himmlischen Heerscharen zu denken habe.

Zu dem Zwecke ist zunächst noch genauer auf die Bedeutung von צָבָא einzugehen, als es Kautzsch in dem Artikel „Zebaoth" gethan hat. Er bemerkt einfach, צָבָא bedeute „Heer", der Plural also „Heere, Heerscharen". Was ist denn aber ein „Heer"? Welche Vorstellung wir Deutsche jetzt so benennen, wissen wir ja. Aber es kommt doch darauf an, sich klar zu machen, was got. harjis, ahd. hari, heri, mhd. here, her eigentlich besagte. Man kann die Vorstellung von einer und derselben Sache von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachten. Daher giebt es oft auch für ein und dieselbe Sache die verschiedensten Bezeichnungen, vgl. Schaf, Lamm (beides nach Weigand dunkler Herkunft), Hammel (verschnittener Schafbock), Schöps (dasselbe, aber slavisches Wort), ὄις oder οἶς (nach Curtius von seiner Sanftheit benannt, vgl. skr. avis, lat. ovis) ἄρνες (nach Curtius von der Wurzel var bedenken, wovon lat. vellus, got. vulla Wolle, also nach der wolligen Bedeckung benannt, μῆλον (von Curtius im Zusammenhange mit μαλακός und mollis besprochen) כֶּבֶשׂ (nach Gesenius: eig. proles ovium), כַּר (nach Gesenius: Lamm, insbes. fettes und gemästetes), טָלֶה (nach Gesenius: junges Lamm), franz. brebis (von lat. vervex, verschnittener Schafbock, dafür ahd. ram, rammo, mhd. ram, was aber eigentlich auf die Zeugnissfähigkeit Bezug hat).

So versteht es sich nun nicht von selbst, nach welchem Gesichtspunkte man ursprünglich von einem „Heere" gesprochen hat. Es versteht sich gar nicht von selbst, dass es ursprünglich eine „versammelte Volksmenge, Schar, Volk", bezeichnet hat, welche Bedeutungen O. Schade in seinem altdeutschen Wörterbuche oben an stellt, worauf er erst die

Bedeutung „überwältigende Menge“ folgen lässt. Man kann nicht sorgfältig genug darauf achten, ob nicht die Urbedeutung eines Wortes auf die Bezeichnung einer Thätigkeit hinausläuft.

Das gilt nun auch von צָבָא, und da ist zum Glück klar, dass es mit צָבָא „hervorgehen“ (arabisch auch vom Hervorkommen der Sterne und Zähne gebraucht) zusammenhängt. So wird Jes. 31, 4 von Jahweh gesagt, er werde herabfahren לִצְבֹּא (Luth. um zu streiten). Von Wichtigkeit ist die ausdrückliche Verbindung des Infinitiv mit dem Substantiv, wenn Num. 4, 23 gesagt wird כָּל־הַבָּא לִצְבֹא צָבָא, d. i. jeder, der so weit gekommen ist, um eine Heerfahrt zu machen, wofür V. 3. 35. 43 kürzer gesagt wird כָּל־הַבָּא לַצָּבָא (Luth.: die zum Heere taugen, oder je nach dem: die zum Heere taugten; V. 23: alle die, so da zum Heere tüchtig sind). Wichtig, weil bezeichnend, ist, dass statt des Infin. צְבֹא auch das Participium יֹצֵא gesetzt wird, nämlich כֹּל יֹצֵא צָבָא (einmal כָּל־) Num. 1, 3. 20. 22. 24. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. 40. 42. 45 (Luth.: was ins Heer zu ziehen taugte).

Hiernach ist die Grundbedeutung von צָבָא die einer Thätigkeit, die des Zufeldeziehens und des Kämpfens, nicht, dass es eine Anzahl von Einzelwesen ist, die gezählt werden soll, was ja natürlich an sich auch stattfinden kann, aber nicht die Hauptsache ist. Dies Zählen wird erwähnt Num. 2, 3. 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 15. 18. 19. 21. 23. 26. 28. 30. 32; ebenso Cap. 10, 14. 15. 16. 18. 19. 20. 23. 26. 28.

Sehr bemerkenswerth ist noch die Wendung Jos. 22, 12 u. 33: לַעֲלוֹת עֲלֵיהֶם לַצָּבָא, was Luth. durchaus nicht treffend durch: „dass sie wider sie hinauf zogen mit einem Heere“, übersetzt. Vielmehr bezeichnet צָבָא hier einen Heereszug, eine Heerfahrt, und ist eng mit עֲלוֹת zu der Redensart עֲלוֹת צָבָא verbunden.

Ebenso dürfte Num. 31 צָבָא meist als Heerfahrt aufzufassen sein.

Was die Grundbedeutung von צָבָא ist, wenn dieser Ausdruck sich auf menschliche Verhältnisse bezieht, dafür wird es immer von entscheidender Wichtigkeit sein, wenn daran der Gesichtspunkt einer Thätigkeit in den Vordergrund

tritt. In dieser Beziehung macht es nichts aus, aus welcher Zeit etwa ein Buch oder eine Erzählung stammt. In welchem Sinne in Bezug auf Gott gesagt werden kann, dass er zu צְבָאוֹת in Beziehung stehe, dafür muss es dagegen von Wichtigkeit sein, zu bestimmen, in welcher Zeit ein solcher Sprachgebrauch stattgefunden hat.

Da nun dieser Sprachgebrauch ein wesentlich prophetischer ist, so ist er aus den Propheten auch wesentlich zu ermitteln.

Es ist da aber nicht mit der vorgefassten Meinung an die Untersuchung zu gehen, dass Jahweh nur dann zu menschlichen Heeren in Beziehung gesetzt sein könne, wenn es die israelitischen sein können, und dass daher, wenn Drohungen gegen Israel ausgesprochen seien, nur an „himmlische Heerscharen" gedacht werden könne. Die Entscheidung über den Sprachgebrauch muss vielmehr aus genauer Erwägung des Gedankenzusammenhanges geschöpft werden.

Sind nun צְבָאוֹת der Grundbedeutung nach, welche צָבָא hat, mehr „Heerfahrten" als „Heerscharen", so muss es doch sehr ins Gewicht fallen, dass, wenn der Gott Israels Jahweh Zebaoth genannt wird, fast immer entweder ausdrücklich von Heerfahrten und Verheerungen geredet wird, oder wenigstens ein Ausblick auf solche eröffnet wird. Es muss dann der Gottesname auch diese Beziehung haben, gleichviel ob die prophetische Rede für Israel tröstlich ist oder eine Drohung enthält.

Geht man nun davon aus, dass Jahweh als Israels Heerführer angesehen wurde, dass dabei aber die Propheten die als selbstverständlich geltende Voraussetzung hatten, dass Israel auch treu war, so hat bei einem Propheten, wie Jesaias, der Ausdruck Jahweh Zebaoth nur dann einen dem ganzen Gedankenausdruck wahrhaft entsprechenden und wahrhaft lebendigen, nämlich echt dramatischen Sinn, wenn man ihn **nicht** auf „himmlische Heerscharen" bezieht.

Wenn Jesaias Cap. 1, 20 im Namen Gottes spricht: „Wenn ihr wollt" (nämlich in euch gehen, euch waschen und reinigen, euer böses Wesen abthun) „und hört, so sollt

ihr das Gut des Landes essen; weigert ihr euch aber und seid widerspenstig, so sollt ihr vom Schwerte gefressen werden", so ist das die Sprache des schneidenden Gegensatzes. Dem תֹּאכֵלוּ ist schneidig das תְּאֻכְּלוּ gegenüber gestellt, und das Schwert ist das von Menschenhand geführte Schwert, das nöthigenfalls durch Mark und Bein dringen kann. Von Fremden, זָרִים, ist schon V. 7 gesagt worden, dass sie das Land verwüstet haben. Ihr Schwert ist es auch, mit dem Israel V. 19 bedroht wird. Mit einer Verheerung durch Menschenhand wird Israel bedroht, und eben daraus haben wir es zu verstehen, in welchem Sinne dann Gott: „Jahweh der Heere oder Heerzüge" genannt wird.

„Brutus, auch du? — So falle Cäsar", lässt Shakespeare Cäsar sagen, als er von seinem vielgeliebten Brutus den Dolchstoss empfängt. Das ist die Sprache eines schneidenden Gegensatzes. Sie spricht nachher auch Antonius.

„Hier, schauet! fuhr des Cassius Dolch herein;
Seht welchen Riss der tücksche Casca machte!
Hier stiess der vielgeliebte Brutus durch" u. s. w.

So weiss Shakespeare die Sprache der Leidenschaft zu verwenden, die durch den Gegensatz wirkt.

Wie viel herzerschütternder aber ist nun der Undank, dessen die Propheten Israel zu zeihen haben in dem abtrünnigen Verhalten gegenüber seinem Gott, der sein Schutz und Schirm sein will, und der es an der Treue gegen sein Volk nie hat fehlen lassen!

Und dazu nehme man nun noch die Sprache der Leidenschaft, die Schiller in den Räubern dem Karl Moor in den Mund legt, nachdem dieser die Gräuel erfahren, die sein Bruder Franz an dem Vater verübt hat. Man muss es bei Schiller selbst nachlesen und sich den ganzen Vorgang von Anfang bis zu Ende lebhaft vergegenwärtigen. Nur das sei hier erwähnt, dass Karl Moor sein Kleid von oben an bis unten zerreisst und unter Anrufung des mitternächtlichen Himmels jeden Tropfen brüderlichen Bluts verflucht, wenn er nicht Rache üben werde. Und seine Räuberschar ist es, die er als Werkzeuge seiner Rache aufbietet. Ihnen sagt er: „Eh' soll kein Gedanke von Mord oder Raub Platz

finden in eurer Brust, bis euer aller Kleider von des Verruchten Blute scharlachroth gezeichnet sind". Sie sollen „der Arm höherer Majestäten" sein. „Betet an", sagt er, „vor dem, der euch dies erhabene Loos gesprochen, der euch hierher geführt, der euch gewürdigt hat, die schrecklichen Engel seines finstern Gerichts zu sein!" Und dann verschärft er seinen Befehl, indem er zu Schweizer sagt: „Zerr ihn aus dem Bette, wenn er schläft oder in den Armen der Wollust liegt, schlepp ihn vom Mahle weg, wenn er besoffen ist, reiss ihn vom Crucifix, wenn er betend vor ihm auf den Knieen liegt! Aber ich sage dir, ich schärfe es dir hart ein, liefr' ihn mir nicht todt".

Man kann den Ausdruck, dessen sich Jesaias bei Ankündigung göttlicher Strafgerichte über das abtrünnige Volk Gottes bedient, nicht genug als Ausfluss edler Leidenschaft auffassen. Und dieser Ausdruck wird wahrhaft vernichtend verschärft, indem die verheerenden Strafgerichte im Namen des Gottes angekündigt werden, der eigentlich Israels Heerführer sein und Israel zum Siege führen möchte. Der Heerführer Israels wird zum Verheerer seines Volkes, und er wird es durch das Schwert der feindlichen Heere, die ihm als seine Werkzeuge gegen sein eigenes Volk dienen müssen. Die Sprache der Propheten, die das zum Ausdruck bringt, hat eine furchtbare Gewalt.

Es ist für das Gottesvolk entsetzlich beschämend, wenn sein Heerführer es gerade durch die Heere feindlicher Völker, die Götzendiener sind, verheert. Wie könnte es auch nur annähernd so beschämend sein, wenn die Propheten ihm die Verheerung durch himmlische Heerscharen ankündigten!

Jesaias redet gleich von Anfang an eine entsetzlich beschämende Sprache. Er beginnt damit, Himmel und Erde zu Zeugen anzurufen für das, was Jahweh über sein Volk reden will. Beiläufig gesagt, ist das, wie Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie (18. Jahrgang 4. Heft) dargelegt hat, die einzige Stelle in den echten Reden des Jesaias, wo der Himmel erwähnt wird. Das Volk Israel besteht aus abtrünnig gewordenen Kindern, die schlimmer sind als ein

Ochse, der seinen Herrn kennt, und als ein Esel, der die Krippe seines Herrn kennt. Er hat diese Kinder schon geschlagen. Von der Fusssohle bis zum Scheitel ist nichts Gesundes an ihrem Leibe. Aber es hat nichts geholfen.

Will Israel vom Bösen ablassen, will es Gutes thun lernen, so soll es des Landes Gut geniessen (V. 19). Weigert es sich aber, so soll es vom Schwerte gefressen werden.

Also das Schwert ist es, womit der Prophet droht, das von Menschenhand, ja von Götzendienern geführte Schwert, das in die Leiber der Frevler eindringen und das Gomorrah-Volk von Jerusalem mit seinen Sodom-Fürsten wegraffen und die Stadt entvölkern kann, dass es (nach Cap. 3) an Starken und Kriegsleuten, Richtern, Propheten, Wahrsagern und Aeltesten, an Hauptleuten über Fünfzig, Angesehenen Leuten, Räthen, Zauberkundigen und Beschwörern fehlen soll, so dass Jünglinge Fürsten und muthwillige Knaben Herrscher sein sollen. Diese Drohung mit dem Schwerte ist eine ausserordentlich empfindliche Drohung, wie ja auch die Ausführung dieser Drohung empfindlich zum Entsetzen ist.

Und weil die Drohung mit dem Schwerte so zum Entsetzen empfindlich ist, wird von dem Propheten noch einmal mit klagender Stimme der unnatürliche Gegensatz zwischen dem, was Israel war und noch sein sollte, und dem, was es jetzt ist, in seiner ganzen Herbigkeit aufgedeckt. Die treue Stadt ist zur Hure geworden, sie war voll Rechts, Gerechtigkeit wohnte darin, jetzt wohnen in ihr Mörder. Was früher Silber war, sind jetzt Schlacken oder doch Beisatz, der ausgeschieden werden muss; was Wein war, ist jetzt mit Wasser verschnittenes, d. i. verfälschtes Getränk. Die Fürsten sind Widerspenstige (es liegt ein Wortspiel vor in שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים, das den schneidenden Gegensatz bezeichnet zwischen Leuten, die andere führen sollten, aber ausser Rand und Band sind, die also geführt werden müssten, aber der Führung widerstreben) und Diebsgesellen (Leute, die ihre herrschende Stellung in ein Verhältniss des Gebundenseins an Diebe verwandelt haben).

Nachdem diese entsetzliche und unwürdige Verkehrung aller Dinge mit markerschütternden Worten geschildert worden ist, fährt Jesaias nun fort: „Darum Spruch des Herrn (אָדוֹן), des Jahweh der Heere, des Starken Israels: O wehe ich werde mir durch Rache Trost schaffen an meinen Beleidigern, und werde mich rächen an meinen Hassern".

Soll nun, nachdem Jerusalems Verhalten in den schneidensten Gegensätzen gekennzeichnet worden ist, nicht auch die Rache in entsprechenden Ausdrücken angekündigt werden? Es geschieht! Schon damit geschieht dieses, dass Jesaias Gott die Gegenstände der Rache: meine *Beleidiger* und *Hasser* צָרַי und אֹיְבַי nennen lässt, die doch eigentlich seine *Kinder* sind, die er grossgezogen hat (Luther's Uebersetzung: *durch* meine Feinde, nämlich durch auswärtige Völker, trifft nicht das Richtige). Auch damit geschieht es, dass Jesaias Gott von Rache sprechen lässt. Das deutsche Wort „Rache" hängt nach Curtius mit der skr. W. varg zusammen, womit lat. urgeo zusammenhängt, got. wrika Bedrängung, ahd. reccheo Bedrängter, Verfolgter. Im Hebr. steht aber hier zunächst אֶנָּחֵם, ich will mich trösten, d. h. mir Genugthuung verschaffen, dann das fast anklingende aber doch stärkere אִנָּקְמָה, was wohl bedeutet: ich will Strafe, Vergeltung nehmen, wenn auch die ursprüngliche Bedeutung: schnauben, zornig sein, schelten sein mag. Jesaias lässt Gott nun von einer Rache im höchsten Sinne sprechen, in einem Sinne, der den schroffsten Gegensatz enthält, in einem Sinne, in welchem *Menschen* sich gar nicht rächen können, in dem vielmehr *Gott allein* die Rache vorbehalten ist, so dass er sagen kann: „Mein ist die Rache und Vergeltung" (Deuter. 32, 35 לִי נָקָם וְשִׁלֵּם, was Paulus Röm. 12, 19 dahin verwendet: μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ, γέγραπται γάρ· Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω).

Wenn man nun aber auch sagen wollte, eine so hohe Auffassung der Rache Gottes, wonach sie ihm allein gebühre, liege hier nicht vor, so liegt doch wenigstens ein schneidender Gegensatz des Rächers zu den Gegenständen der Rache vor. *Gott bleibt als Rächer doch derselbe, der er ist*, nämlich der *Herr*, *Jahweh der Heere* und der

Starke Israels. Er erniedrigt sich nicht wie Menschen, wenn sie im landläufigen Sinne sich für ein erlittenes Unrecht rächen, sondern er vollzieht eine gerechte Strafe, durch die er sich nicht im mindesten erniedrigt. Ist Jerusalem abgefallen, so bleibt er doch der Herr, indem er es dafür straft. Ist Jerusalem widersetzlich und thut das Gegentheil von dem, was Gott fordert, er bleibt doch der Starke Israels, indem er es dafür straft. Versagt Jerusalem seinem Kriegsherrn den Gehorsam, so ist er doch noch derselbe Kriegsherr, wenn er feindliche Heere heranziehen und das Land verheeren lässt.

Darum ist die Sprache, die hier in Bezug auf Jahweh der Heere und Verheerungen geführt wird, eine in sich völlig zusammenstimmende, und nach ihr ist auch der fernere Sprachgebrauch, der sich in dieser Beziehung findet, als nach der Grundstelle zu erklären. In der Beibehaltung des Namens Jahweh der Heere liegt allemal eine Verwahrung gegen den Abfall des Volkes, gleichwie ein entthronter König damit, dass er sich noch immer als den König seines Landes bezeichnet, Verwahrung gegen seine Entthronung einlegen würde.

Eine solche Verwahrung liegt in dem betreffenden Gottesnamen auch Cap. 2, 17 gegenüber der Hoffart in Israel, während Gott als der allein Hohe und Erhabene bezeichnet wird. Sie liegt in ihm auch Cap. 5, wo der wohlgepflegte Weinberg nicht sowohl als ein bloss unfruchtbarer geschildert wird, sondern unter dem Bilde dieses Weinbergs das Volk als ein solches dargestellt wird, welches das gerade Gegentheil von dem thut, was von ihm verlangt wird. Statt der עֲנָבִים, der wohlschmeckenden Beerenbündel, werden בְּאֻשִׁים faulige, stinkende Trauben gefunden, σαπραί nach Aqu.; Luther's „Herlinge" ist viel zu matt. In Cap. 6 preisen die Seraphim Gott als den, der er ist, als Jahweh der Heere, und das wird von Jesaias schon im Voraus hervorgehoben als Verwahrung gegen die nachher erwähnte Verstocktheit des Volkes, auf die er bei seiner Berufung vorbereitet wird, und für die schliesslich die Verwüstung des Landes durch das feindliche Schwert in Aussicht gestellt wird.

Doch wird ja (Cap. 6, 13) in Aussicht gestellt, dass noch ein „heiliger Saame“ übrig bleiben soll. Darum wird Cap. 7 und 8 das „Gott mit uns“, Immanuel, in den Vordergrund gestellt, und so ergeht (Cap. 8, 13) die Ermahnung: „heiliget Jahweh der Heere, den lasst Eure Furcht und Schrecken sein“, und weiter (V. 18) sagt der Prophet: „Siehe, hier bin ich und die Kinder, die mir Jahweh gegeben hat“ (nämlich שְׁאָר יָשׁוּב, d. i. der Rest bekehrt sich, עִמָּנוּאֵל Gott mit uns, und מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז, Luther: Raube bald Eilebeute, welcher Name seine Spitze gegen Samaria hat), „zum Zeichen und Wunder in Israel, von Jahweh der Heere, der auf dem Berge Zion wohnt“. Und Cap. 9, 7 wird die Verheissung von dem Friedenskönig auf dem Stuhle Davids, unter dem Gericht und Gerechtigkeit herrschen soll, bekräftigt mit den Worten: „Solches wird thun der Eifer Jahwehs der Heere“.

Indem sich der Prophet dann (von V. 8 an) gegen Samaria wendet, sagt er (V. 13): „So kehrt sich das Volk auch nicht zu dem, der es schlägt, und fragt nicht nach Jahweh der Heere“. Der Gott, der hier so genannt wird, während er daneben auch bloss als Jahweh eingeführt wird, bleibt hiernach bei seinem Züchtigungswerk, der er ist, nämlich Israels Heerführer und will durch seine Züchtigung eben erreichen, dass er als solcher anerkannt wird. Und weil das nicht geschehen ist, so heisst es weiter (V. 19): „Im Zorne Jahwehs der Heere ist das Land verfinstert, dass das Volk ist wie Speise des Feuers“. Muss der Kriegsherr Israels, wenn er zornig ist über sein Volk, darum etwa aufhören zu sein, was er ist, nämlich der Kriegsherr, muss er darum der Führer „himmlischer Heerscharen“ werden?

Als Israels Kriegsherr wird er aber gegenüber dem Hochmuthe Assurs eingeführt (Cap. 10, 16. 23), und es heisst dann (V. 24): „Darum spricht der Herr, Jahweh der Heere: Fürchte dich nicht, mein Volk, das zu Zion wohnt, vor Assur“ und in ebenso tröstlichem Sinne wird V. 26 und 33 gesprochen. Ebenso tröstlich ist es doch für Israel, was im Namen seines Kriegsherrn Cap. 13, 4. 13; 14, 22. 24. 27 gegen Babel geredet wird.

Aber freilich, die gegen Israel nicht bedrohlichen prophetischen Stellen, in denen Gott als Jahweh der Heere bezeichnet wird, können nicht die Bedenken beseitigen, die Kautzsch gegen die Bedeutung des Gottesnamens hat, die ihm eigentlich als die nächstliegendste erscheint, da sie dem Wortlaut am meisten entspricht. Er hat für diese eine eigenthümliche Auffassung, die ihn geneigt macht, den Ausdruck auf himmlische Heere zu beziehen.

Der Gang seiner Darlegung ist nämlich folgender. „Spricht somit alles dafür, dass Jahweh Zebaoth ursprünglich den durch die heilige Lade repräsentirten Kriegsgott, den Führer der Schlachtreihen Israels bezeichnet, so sollte man erwarten, dass diese Bedeutung des Namens auch in dem älteren prophetischen Sprachgebrauch noch deutlich durchklinge. Aber diese Erwartung bestätigt sich nicht“. Die Stellen, in denen man „allenfalls“ eine Anspielung an die oben dargelegte Bedeutung des Jahweh Zebaoth finden könnte, sind Amos 5, 14 f.; Jes. 10, 16; 31, 4 f.; 37, 16; 44, 6; 48, 2; Jer. 32, 18; Sach. 9, 15; ausserdem Ps. 46, 8. 12; 48, 9; 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20. Aber bei der „weit grösseren Zahl“ ist „eine solche Möglichkeit geradezu ausgeschlossen“. Und zwar sind es zunächst die Stellen, schon bei Amos, wo „von dem ‚Gott der Scharen‘ Drohungen gegen Israel ausgehen“. Nun sollte man doch denken, dass in allen denjenigen Stellen mit dem einschlagenden Gottesnamen, wo keine Drohungen von ihm ausgehen, wenigstens „allenfalls“ eine Anspielung auf die „ursprüngliche“ Bedeutung werde gesehen werden. Denn sie enthalten alle keine Drohung für Israel, sind vielmehr für dasselbe tröstlich, entweder ohne dass Feinde bedroht werden, oder auch dadurch, dass den Feinden Verderben angekündigt wird. Aber die für Israel nicht bedrohlichen Stellen sprechen nach Kautzsch doch auch nicht für den „ursprünglichen“ Sprachgebrauch, selbst die nicht, die es „allenfalls“ könnten. Es wird von ihnen vielmehr gesagt, dass sie „grossentheils auch“ zu denjenigen, nämlich keine Drohungen gegen Israel enthaltenden, Stellen gehören, „in denen sich mit dem Gottesnamen Jahweh Zebaoth deutlich die Idee der überweltlichen Allmacht und Erhaben-

heit verbindet als derjenigen Eigenschaft, welche der Ausrichtung des göttlichen Willens, der Verwirklichung seiner Pläne mit Israel und den Heiden, ganz besonders aber der Vollstreckung des Gerichtes an den ihm Widerstrebenden dienen müssen".

Dagegen muss eingewendet werden, dass die „Idee der überweltlichen Allmacht und Erhabenheit" nicht sowohl an den einen Gottesnamen Jahweh Zebaoth geknüpft ist, als vielmehr an jeden, wie immer Gott auch genannt wird. Denn der Gott Israels ist als der unsichtbare gedacht, und darum ist er auch unter allen Umständen als der überweltliche und erhabene gedacht, mag er nun Elohim oder Jahweh, oder der Starke Israels, oder der Heilige in Israel oder Jahweh der Heere genannt werden. Eine Beschränkung der überweltlichen Allmacht und Erhabenheit auf einen einzigen Gottesnamen anzunehmen ist geradezu ein reines Ding der Unmöglichkeit. Die Propheten dachten den einigen Gott Israels auch wahrhaft als einen einheitlichen Gott, und so verschiedene Namen sie auch für denselben hatten, so drückten sie doch nur verschiedene Beziehungen desselben einigen und einheitlichen Gottes aus.

Man wird doch wohl nicht etwa sagen wollen, dass man unter „Jahweh der Heere", als man den Ausdruck noch im „ursprünglichen" Sinne nahm, den Gott Israels noch nicht als den Gott von „überweltlicher Allmacht und Erhabenheit" und noch nicht als den Gott gedacht habe, welcher „seine Pläne mit Israel und den Heiden" verwirklicht und „ganz besonders" der Vollstrecker der „Gerichte an den ihm Widerstrebenden" wäre. Sobald Gott wirklich als der einige Gott gedacht worden ist, ist er auch als der überweltliche, allmächtige und allein erhabene gedacht worden, namentlich aber auch als der Gott, der in und über den Menschen waltet, sie führt und leitet, sie seinen Führungen unterwirft, wenn sie sich auch nicht von ihm führen lassen wollen, endlich auch mit ihnen ins Gericht geht, wenn sie sich ihm in thörichter Verblendung widersetzen.

Als Kriegsgott ist der Gott Israels nicht gleichsam als ein menschlicher Haudegen gedacht, sondern als der

lebendige Gott, der die Quelle alles Lebens ist, und darum ein Herr alles Lebens und alles dessen, was ist. Und er ist der Herr seines Bundesvolkes, aber auch der Herr aller Völker. Er schützt sein Bundesvolk und führt es zum Siege, wenn es ihm treu ist. Fällt es aber ab, so müssen selbst die Völker, die ihm nicht dienen, doch seine Werkzeuge sein und ihre Schwerter ihm zu Gebote stellen. Und dabei bleibt er doch derselbe, der er ist, der hohe und erhabene Herr, und darum auch der Kriegsherr Israels, nur dass er sein gleichsam meuterisches Heer durch fremde Heere züchtigt.

Zwei bislang ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas.

Von

Philipp Meyer,

Pfarrer in Binnen bei Nienburg a. d. W. (früher in Smyrna).

Lipsius führt in seinen „Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden" 2, 363 fünf Enkomien auf Lukas an, die bislang ungedruckt und über deren Inhalt etwas zu erfahren ihm bis dahin unmöglich gewesen. Zwei von diesen Reden und zwar die beiden zuletzt citirten, die sich handschriftlich auch in Paris finden (Montfaucon Bibl. Coislin. 195), das mit dem Anfang „οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ θεοῦ μάρτυρες" und das „πράξεων καὶ λόγων ἅμιλλαν" beginnende sind auch in dem Codex A—4 der evangelischen Schule in Smyrna und zwar in dessen Nummern 28 und 29 enthalten.

Die beiden Schriftchen sind nicht von gleichem Werth. Das letztere, etwa um ein Drittel länger als das erstere, benutzt lediglich die biblischen Nachrichten über und von dem Evangelisten Lukas. Es ist daher vielleicht kaum der Mühe werth, den Text zu publiciren. Die Bedeutung des Evangelisten wird von dem Enkomiasten zunächst auf die Erzählungen des Evangeliums von der Geburt und der Kindheit Jesu gegründet, die in den andern Evangelien nicht enthalten sind, die daher Lukas durch besondere Offenbarung empfangen haben muss. Dass der Verfasser sich gerade auf die Kindheitserzählungen wirft, begreift sich daraus, dass diese zur Verherrlichung der Panagia am meisten beitragen. Dem Lukas wird dabei auch manches angedichtet. So heisst es zum Beispiel von ihm: ἐθεάσατο τὸν λόγον ἐκ πατρικῶν κόλπων ἀπαθῶς

διελθόντα καὶ οὐκ εἰς δύο θεοὺς τὴν ἄναρχον θεότητα μερισθεῖσαν etc. etc. Die Geburt des Herrn wird in Uebereinstimmung mit der alten Sage (Protevang. Jacob. 18, 1 und oft; Justin dial. c. Tryph. 78 und A.) in ein σπηλαῖον verlegt. Alles das wird recht weitschweifig besprochen. Dann geräth der Enkomiast auf Lukas den Arzt. Da heist es: θέλεις ἰδεῖν αὐτοῦ τὸ ἐργαστήριον; βλέπε τὸν οὐρανόν· θέλεις ἰδεῖν αὐτοῦ τὴν ἰατρείαν; βλέπε τὴν οἰκουμενικὴν αὐτοῦ περιοδίαν· — θέλεις ἰδεῖν οὓς περιώδευσεν ἀῤῥώστους; βλέπε τοὺς γειτονεύσαντας αἱρετικούς. In der Ketzerbekehrung hat ausser in Wundern die Ausübung der ärztlichen Praxis des Evangelisten bestanden. Den Ketzern, die den heiligen Geist nicht anerkannten, hat er zugerufen: „μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“ (Eph. 4, 31) und denen, die den Sohn lästerten: „ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν, οὐδὲ τὸν πατέρα τιμᾷ“ (nach Joh. 5, 23). Nach diesem Excurs, den der Verfasser mit den Worten: „ὄντως μέγας ἰατρὸς ὁ Λουκᾶς“ schliesst, kehrt er zu seinem Lieblingsgedanken, der Marienverherrlichung zurück. Dieses Mal ist die preiswürdige That des Evangelisten der Bericht von der Begrüssung der Maria durch den Engel. Dieser Gruss giebt dem Verfasser Gelegenheit die Geburt des Herrn von der Jungfrau eingehend zu besprechen, ohne dass bis zum Ende der Rede des Lukas wieder gedacht wird.

Verfasser und Abfassungszeit der Schrift sind unbekannt. Der Pariser Codex stammt aus dem Jahre 1343 (Lipsius 2, 263), weiter hinab darf also die Entstehungszeit nicht gerückt werden. Für genauere Zeitbestimmung könnte man versucht sein die Angabe des Enkomiums zu benutzen, dass der Schriftsteller den Lukas gerade gegen solche Ketzer predigen lässt, die den Sohn und den heiligen Geist nicht ehren. Das wiese etwa auf das 4. oder 5. Jahrhundert. Auch ist auf die orthodoxen trinitarischen Bestimmungen verhältnissmässig grosser Werth gelegt.

Das zweite Enkomium auf den Evangelisten Lukas, das in der Nummer 28 des Smyrnäer Codex enthalten, mit dem Titel περίωδοι (sic) καὶ τελείωσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Λουκᾶ, ist von höherem Werth. Herr Prof. Lipsius hat die Güte gehabt, den Text dieses Codex mit dem Pariser vergleichen zu lassen.

Der Werth unseres Enkomiums, denn dass es eine Rede ist, geht aus dem Anfang und Schluss hervor, besteht weniger in der Zubringung neuer Personalnachrichten über den Evangelisten, als darin, dass in unserm Schriftchen, wie sich zeigen wird, gnostische Ueberreste enthalten sind. Das Enkomium wird dadurch zu einem Zeugniss, dass es früher entweder ursprünglich gnostische oder gnostisch überarbeitete Lukasacten gegeben hat.

Es sei zunächst gestattet, die historischen Notizen unseres Enkomiums mit dem bereits über Lukas Bekannten zu vergleichen. Die heidnische Abstammung des Evangelisten wird im ersten Kapitel mehrfach erwähnt, auch dadurch, dass er mit Abraham in Parallele gestellt wird. Dass seine Vaterstadt Antiochien gewesen, wie zuerst Eusebius h. e. III, 4. 6 berichtet, scheint jedoch dem Verfasser unbekannt gewesen zu sein. Als Aufenthaltsort des Lukas wird 2 mal das siebenthorige Theben genannt. Das stimmt mit den Nachrichten bei Hieronymus u. A. (Lipsius 2, 355). Im böotischen Theben ist Lukas auch gestorben nach unserer Schrift, doch ist nicht klar ersichtlich, ob gewaltsamen oder natürlichen Todes. Die Sage von dem Märtyrertod des Evangelisten ist eine verhältnissmässig junge. Noch im achten Jahrhundert wird von Elias Cretensis dessen Wahrheit bestritten. Auch Symeon Metaphrastes sagt von des Evangelisten Tode: „πλήρης ἡμερῶν γενόμενος, ἐν εἰρήνῃ πρὸς τὸν τῆς εἰρήνης ἀπολύει θεόν" (opp. ed. Migne II, 1137). Auf die Annahme eines gewaltsamen Todes führt in unserm Schriftchen die Verbindung der Nachricht von der ausgebrochenen Verfolgung mit der von dem Tode des Lukas. Die näheren Umstände des Todes aber sind so berichtet, dass man an ein natürliches Ende denken muss. Der Näherbestimmung der Oertlichkeit, dass der Evangelist 3 Stadien von Theben gestorben, ist unserer Schrift eigenthümlich und die Angabe seines Lebensalters auf 84 Jahre findet sich nur noch bei den Lateinern (Lipsius 2, 365).

Von bedeutend grösserem Interesse als die Personalangaben über Lukas ist der Inhalt des Gebets, das dem Evangelisten im dritten Capitel unserer Schrift in den Mund ge-

legt wird. Es enthält nämlich durchgehends Ausdrücke und Formeln, die der gnostischen Denkweise gerecht waren und fast sämmtlich sich in den uns noch erhaltenen gnostischen Apostelgeschichten nachweisen lassen. Um dies zu erhärten, greife ich namentlich auf die Thomasacten zurück. Es gehört hieher die auffällige Betonung der Verborgenheit, in der Christus oder Gott lebt und die Verborgenheit der Offenbarungen, die Gott nur den Erwählten zukommen lässt. So heisst Christus das μυστήριον κεκρυμμένον und ὁ ἀποκαλύπτων θησαυροὺς κρυπτούς. In den Thomasacten (ed. Bonnet) p. 10 redet Thomas den Herrn an: „ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπόκρυφα" und die Sophia „ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα" (a. a. O. p. 20). Der Maulesel (a. a. O. p. 29) nennt den Thomas den συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια. Ebenso heisst Christus das ἀπόκρυφον φῶς und die ἀπόκρυφος ἀνάπαυσις (a. a. O. 29 und 54). Am überraschendsten aber ist die Uebereinstimmung unseres Gebets mit dem Taufgebet des Thomas (a. a. O. 68) ἔλαιον ἅγιον εἰς ἁγιασμὸν ἡμῖν δοθέν, μυστήριον κρυφιμαῖον, ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῖν ἐδείχθη· σὺ εἶ ἡ ἁπλότης τῶν κεκαλυμμένων μέλων, σὺ εἶ ὁ δεικνὺς τοὺς κεκρυμμένους θησαυρούς. Auch μυστήριον κεκρυμμένον ist Christus als ein Wesen der oberen Welt angeredet, das allen ausser den pneumatischen Naturen verborgen ist, so auch seine hohen Wahrheitslehren (θησαυρούς) nur den Erwählten offenbart. Auch die Worte von der Erscheinung des Kreuzes weisen bestimmt auf gnostische Gedankengänge hin (Lipsius 1, 523). Der σταυρός ist hier ein Name für das Offenbarungsmedium der oberen Welt an die untere, ähnlich wie auch in den Johannesacten des Leucius Charinus das Kreuz angesehn wird (cfr. Zahn, acta Joannis p. 222 sq.). Der Inhalt des Relativsatzes, den ὅπερ einleitet, deutet vielleicht auf eine besondere Stellung der Hände beim Gebet, wie sie in gnostischen Kreisen Sitte gewesen. Eigenthümlich ist auch der Ausdruck, dass Christus den μέλεσι κοπιῶσιν die ἀνάπαυσις darreiche. In der oben citirten Parallele aus den Thomasacten ist der Text ohne Zweifel verderbt. Bonnet will lesen τῶν κεκαμμένων μέλων. In dem Reisegebet des Thomas

(a. a. O. p. 10) findet sich die Stelle: „ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοὸς, ἐννοίας, φρονήσεως ἐνθυμήσεως, λογιόσμοῦ. An dieser Stelle sind (auch nach Lipsius 1, 315) unter den „Gliedern“ Aeonen zu verstehen, während in den beiden andern ohne Zweifel die Gläubigen gemeint sind, die von Christus Hülfe erwarten, doch liegt dem gleichen Ausdruck gewiss eine gemeinsame Anschauung zu Grunde. Charakteristisch ist auch der Gebrauch des Wortes ἀνάπαυσις. Dieses findet sich in den Gebeten der Thomasacten 18 mal für die Seligkeit, die Christus gewähren soll und verwandte Begriffe. Ganz ähnlich heisst es von der Sophia (a. a. O. p. 36) παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν. So auch in den acta Joannis (a. a. O. p. 249): ἀξίωσόν με τῆς σῆς ἀναπαύσεως und p. 243 tritt ἀνάπαυσις als der Name Christi auf, wie die oben citirte Thomasstelle ebenfalls sich ausdrückt. Vielleicht lässt sich der Ausdruck ὁ ἐμβατεύων πᾶσιν in Parallele stellen mit den Worten der Thomasacten (p. 10) ὁ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων, mit denen ebenfalls Christus angeredet wird. Endlich deutet der Ausdruck unseres Gebets φύλαξόν με ἐν τῇ ἁγίᾳ σου τριάδι, der von einem Katholiker nicht geprägt werden konnte, auf einen ursprünglich gnostischen Begriffskreis hin, indem Christus mit der hier genannten Trias in einem nicht mehr klar zu bezeichnenden Syzygienverhältniss stand.

Aus dem Gesagten geht wohl mit Evidenz das hervor, dass wir es hier mit einem ursprünglich gnostischen Gebet zu thun haben, denn dass ein katholischer Schriftsteller aus sich selbst ein solches Gebet producirt habe, ist eine ganz unstatthafte Annahme. Zwar ist nun nicht bezeugt, dass gnostische Lukasacten im Umlauf waren; als Bestandtheile der leucianischen Sammlungen wenigstens werden sie nicht genannt (Lipsius 1, 22 sq.). Doch da vielfach die Rede ist von den πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων, und solche von den Vätern als häretische bezeichnet werden, so ist es keine zu kühne Annahme, dass unter diesen 12 die Lucasacten gewesen sind, da die alte Kirche mit dem Aposteltitel nicht so sparsam war und im Allgemeinen es nicht abgestritten ist, dass es gnostische Lukasacten gegeben hat.

Ueber den cod. Smyrn. A—4 siehe meine Bemerkungen Jahrg. 1886 S. 375 ff. 386. Derselbe enthält unter N. 28 das erste, unter N. 29 das zweite Enkomion. Der Cod. ist Folio. Papier. 36 Cent. hoch, 25 breit. 347 Blätter. Schrift in 2 Columnen, je 44—47 Zeilen enthaltend. Schrift äusserst sorgfältig, schwarz. Ueberschriften roth (auch in Minuskel). Einfache Initialen. Die Minuskel vollkommen durchgeführt. Buchstaben gleich hoch ausser den langen. Nur β hat zuweilen die Form B, sonst stets υ. α meist α, nur vor λ anders. Abgekürzt sind (ausser den stehenden Abkürzungen für θεός etc.) fast alle Deklinations- und Conjugationsendungen, aber sehr regelmässig durchgeführt. Accente und Interpunctionen sehr sorgfältig, erstere den unsern fast gleich, Jota subscriptum fehlt bei den Dativen nie, aber bei einigen Verbalformen. Accente häufig mit den Buchstaben selbst verbunden, so bei υ. Worttrennung ziemlich deutlich.

Der Codex enthält übrigens 82 Nummern, meist Apokryphen, Martyrien u. dgl. In dem hiesigen Catal. ist er mit A—δ bezeichnet.

Aelter ist der cod. Coislin 121 bombyc. fol. 202 anno 1343 scriptus. Derselbe enthält p. 10ᵘ col. II—11 col. II fin. das erste, p. 11ᵘ—12ᵘ das zweite Enkomium. Der Codex ist arg beschädigt, p. 10 ist ein Stück weggerissen, sodass von den 13 ersten Zeilen immer die Anfangsbuchstaben fehlen. Höhe des Cod. 0,37, Breite 0,265. Schrift 0,275, Breite 0,194. Columne 0,088, Zeilenzahl 42. Die Handschrift ist von Herrn Hofrath Professor Gelzer in Jena, dem wir auch vorstehende Notizen verdanken, mit meiner Abschrift des cod. Smyrn. A—4 sorgfältig verglichen worden. Ich bezeichne den cod. Smyrn. mit S, den cod. Coislin. mit C.

I.

Περίοδοι καὶ τελείωσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Λουκᾶ.

Οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ θεοῦ μάρτυρες, οἱ τὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν προκαταγγείλαντες, αὐτόν τε βασιλέα τῶν ὅλων τῆς ἑαυτῶν τε ψυχῆς καὶ ζωῆς προσασπασάμενοι καὶ τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον τοῦ παρόντος βίου προτιμήσαν-

τες, παντίοις ἀρεταῖς καὶ βραβείοις ἀναστεφθέντες τὸν καλ-
λίνικον ἀναπέμπουσιν ὕμνον τῷ παμβασιλεῖ τῶν ὅλων θεῷ
καὶ ὑψίστῳ· ἅτε δὲ τὰς ἀΰλους καὶ αἰωνίους σκηνὰς περι-
πολοῦντες, σὺν τῷ νικοποιῷ καὶ πρωτομάρτυρι τῷ μονο-
γενεῖ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ᾧτινι δόξα τιμὴ καὶ μεγαλοπρέπεια σὺν 5
πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ψυχαὶ μαρτύρων βασιλείας
οὐρανῶν ἠξιωμέναι σὺν προφητῶν χοροῖς καὶ ἀποστόλων. Ἡ-
μεῖς δὲ τῆς ἐκείνων ἀθλήσεως τὴν μνήμην ποιούμεθα οὐκ
ἐν στύλοις λίθων πεποιημένοις, ἀλλὰ ἐν γραφαῖς χρωμάτων
πεποικιλμέναις, πρὸς ἀναμόρφωσιν λογικοῖς ἥλοις, λόγῳ ἀλη- 10
θείας, τοῖς ἔργοις μαρτυρουμένην.

Βίος οὖν καὶ πολιτεία τῷ μακαρίῳ Λουκᾷ οὗτος ἦν. Νέος
ὑπάρχων τῇ ἡλικίᾳ, ἄρτι τὸν ἴουλον ἐπὶ τῆς παρειᾶς φέρων, γηρα-
λαῖον δὲ τὸ φρόνημα κεκτημένος, δραπετεύει μὲν εὐσεβῶς ἀπὸ
τῶν πατρῴων ἐθνῶν, καὶ γίνεται καλὸν μίμημα τῆς ἱστορίας τοῦ 15
πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. Ἀρνησάμενος δὲ τὴν τῶν εἰδώλων ἀσέ-
βειαν, κήρυξ τῆς Χριστοῦ ἐλπίδος γέγονεν, εἰς οὖν τῶν πιστευόν-
των τῷ σωτῆρι θεῷ ἐπιτυγχάνει, καὶ ἰατρὸς τὴν ἐπιστήμην τῶν
λόγων κοινησάμενος, σεμνῷ τῷ κηρύγματι τοῖς πᾶσι διδάσκαλος
γενόμενος, ἰάσεις πολλὰς ἐπετέλει, Χριστοῦ τοῦτον ἄγοντος, 20
εἰς ὅνπερ ἤθελε, πολλοὺς τοίνυν ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ δια-
βόλου ἀπέσπασε καὶ τῆς εὐσεβείας ἐραστὰς ἐποίησε, κηρύσσων
πᾶσι καὶ πανταχοῦ τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.

Διωγμοῦ τοιγαροῦν ὑπολαβόντος ὑπὸ τῶν ἀνόμων εἰδωλο-
λατρῶν καὶ γραμμάτων προτεθέντων παρὰ τοῦ τότε κρατοῦν- 25
τος τοῦ μιαρωτάτου ἔθνους ἐκείνου, ὁ μακάριος εὐαγγελιστὴς
Λουκᾶς ἐν Θήβαις ταῖς ἑπταπύλοις τῇ τοῦ Χριστοῦ δυνάμει
καὶ διδασκαλίᾳ τὴν ἰατρικὴν ἐπεδείξατο τέχνην, ἰάσεις πολλὰς
ἐπιτελῶν διὰ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, λόγῳ μόνῳ τὴν
χεῖρα ἐπιτίθων, καὶ κύριος ἔργῳ κατευθύνων. Τότε οὖν ὁ 30
πιστὸς τοῦ Χριστοῦ μαθητὴς συγκαλεσάμενος πάντα τὸν λαόν,
κοινῇ γνώμῃ ὡς ἀπὸ σταδιῶν τρίων ἔξω τῆς πόλεως, ἔνθα
Χριστὸς τὸν τόπον τῆς ἀσεβείας ὑπέδειξεν, ἤρξατο διδάσκειν
καὶ ἑδραίους ποιεῖν πρὸς τὴν πίστιν καὶ ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύ-

9. Codd.: πεποιημέναις || 14. Codd.: δραπετεύειν. || 20. S. ἐπιτέλει. | C.: ἀγῶντος. || 21. S.: τὲ νῦν. | C.: τίνυν. || 22. C.: ἐραυστάς. | C.: κηρύσσον. || 24. C.: διογμοῦ τιγαροῦν. || 27. C.: θύβαις. | S.: ἕπτα πύλαις. || 28. C.: ἰάσις. || 33. S.: εὐσεβείας. | C.: ἄρξαντω. S.: ἤρχατο. || 34. C.: αἰδραίους.

ριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ λέγειν· Δέσποτα παντοκράτωρ, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ, ἐν ὑψίσταις φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, τὸ μυστήριον τὸ κεκρυμμένον, ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ὤφθη, ὅπερ καὶ ἡμεῖς ποιοῦντες ἐπαίρωμεν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ,
5 τὰς χεῖρας ἐκτείναντες, ἵνα ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ ἀνάπαυσιν λάβωμεν, ὅτι σὺ ἀνάπαυσιν παρέχεις τοῖς μέλεσι τοῖς κοπιῶσι, σὺ λύεις τὰ ἔργα τὰ σκληρά, σὺ εἶ ὁ ἀποκαλύπτων θησαυροὺς κρυπτούς, σὺ ἐφύτευσας ἐν ἡμῖν τὴν χρηστότητά σου. Τίς γὰρ κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ καθὼς σὺ καὶ ἡ ἰσχύς σου; Σὺ γὰρ εἶ ὁ
10 ἐμβατεύων πᾶσιν, ὅτι σώζεις ἀπὸ κακῶν πάντας τοὺς κοπιῶντας ἐπί σε. Τὸ θέλημά σου ἐνίκη[σεν] τὴν ἐπιθυμίαν, ἡ πίστις σου συνέ[κο]ψεν τὸ ψεῦδος, τὸ κάλος σου κατέβα[λε] τὴν αἰσχρότητα, ἡ ταπείνωσίς σου κατέλυσε τὴν ὑπερηφανείαν. Εὐχαριστῶ σοι, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, καὶ δοξάζω τὸ
15 ὄνομά σου, φύλαξόν με τῇ ἁγίᾳ σου τριάδι. Πάντα τὰ ἐντάλματά σου καθὼς ἐνετείλω μοι, πεποίηκα καὶ τὸν διάβολον ἐνίκησα. Μὴ ἀποστερήσῃς τὸν σὸν λαόν, ὃν ἐκτήσω τῆς σῆς ἐλπίδος ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ πάντων τῶν συνηγμένων ἀναπεμψάντων τὸ ἀμήν, ἐτέλεσε τὴν εὐχὴν καὶ
20 παραδοὺς πᾶσι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ἀνεπαύσατο ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἄγων ἔτος ὀγδοηκοστὸν τέταρτον.

Ὁ μέντοι φιλάνθρωπος θεὸς τοσούτους θησαυροὺς ἐχαρίσατο τοῖς εἰς αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ πεπιστευκόσιν, ὥστε καὶ μετὰ θάνατον ὡς ζῶντες τὴν τῶν παθῶν ἴασιν παρέχουσιν, διὸ καὶ
25 ἰάσεις πλεῖσται ἐπιτελοῦνται, δαιμονιζόμενοι γὰρ καθαρίζονται, τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, κωφοὶ ἀκούουσι, χωλοὶ περιπατοῦσι καὶ ποικίλαι νόσοι ἀσθενιῶν θεραπεύονται. Τοσοῦτον ἆθλον καὶ τοιοῦτον ἀγῶνα καὶ βίον ἀγωνισάμενος ὁ μακάριος Λουκᾶς, πρῶτον, ἐν Θήβαις, λαλεῖται, καὶ πανταχοῦ κῆρυξ τοῦ
30 Χριστοῦ γενόμενος τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον ἀνεδύσατο, οὗ τὴν ἑόρτιον ἡμέραν κατ' ἔτος ἐπιτελοῦντες, κομιζόμεθα ἰαμάτων χαρίσματα, λυτρούμενοι ἐκ πάσης ἐχθρικῆς βλάβης,

2. S.: εἰκῶν. || 5. S.: ἐντείναντες. || 8. C.: τῇ χριστωτιτὰ σου. || 11. C.: ἐλπ[ίζον]τας ἐπί σε. | S.: τὸ θέλ.—13. αἰσχρότητα des. C.: uncis inclusa fine chartae abscisso des. | C.: ταποίνοσσις. || 17. C.: ἀποστερίσεις. | C.: ἐκτείσω. || 20. C.: ἀλληθείας. || 22. C.: θυσαυρούς. | C.: ἐχαρήσατο. | C.: πεπιστοικῶσιν. | S.: καὶ deest. || 26. C.: ἀκούωσι. | C.: περιπατοῦσσιν. || 27. C.: πικῖλαι. S.: ποικίλαις. | C.: νόσσοι. | C.: ἀσθενιῶν. || 29. C.: πρῶτον τῶν. S.: πρ. τόν. | C.: λαλεῖνται.

προσκυνοῦντες θεὸν πατέρα παντοκράτορα, δοξολογοῦντες τὸν
ὑιὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν
ἅμα τῷ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς
αἰῶνας. Ἀμήν.

II. 5

Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν τοῦ Χριστοῦ Λουκᾶν.

Πράξεων καὶ λόγων ἅμιλλαν ὁρῶ ἐπὶ τῆς παρούσης
πανηγύρεως, τῶν μὲν λόγων βιαζομένων παραστῆσαι τῶν
ἔργων τὸ μέγεθος, τῶν δὲ ἔργων πάλιν τὴν ὑπερβολὴν καὶ 10
τῇ ὄψει φιλονεικοῦντων τῶν λόγων τὸ τάχος· ὅμως νίκης
βραβεῖον τοιαύτην ἧτταν ἡγοῦμαι, ἢ φανείην εἰς ἐπαίνους
ἡττώμενος τοῦ μακαρίου Λουκᾶ, ὡς εἰς λειτουργίαν καὶ θαύ-
ματα πᾶσαν τὴν ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς. Τί γὰρ εὐαγ-
γελιστοῦ μεῖζον; Τί δὲ τῆς χάριτος ἐκείνης ἴσον, οὗ ὁ λογι- 15
σμὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν ὑπερβαίνει τὴν αἰσθητήν, οὗ ἡ γλῶσσα
τοὺς πατρικοὺς κόλπους ἠρεύνησεν, ὅς γέγονε τοῦ ἀποῤῥήτου
μυστηρίου βροντή; Ἄνθρωπος, ὅς τρόπῳ σπιλέῳ συμπεπλα-
σμένος, ὑποκείμενος νόσῳ, πάθεσι πυκτεύων, ὑποκείμενος θα-
νάτῳ, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέβη τοῖς λόγοις. Εἶδε τῇ πίστει τὴν 20
ἄναρχον ὠδῖνα, ἐθεάσατο τὸν λόγον ἐκ πατρικῶν κόλπων
ἀπαθῶς διελθόντα, καὶ οὐκ εἰς δύο θεοὺς τὴν ἄναρχον θεό-
τητα μερισθεῖσαν, εἶδεν ἐπὶ τοῦ θρόνου τὴν ὁμοούσιον τριάδα
προσκυνουμένην καὶ φύσει ἡνωμένην, οὔτε τῆς τριάδος εἰς ἓν
πρόσωπον συγχεομένης, οὔτε πάλιν τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ἄμοιρον 25
μένον. Τῶν Σεραφὶμ εὑρέθη ὁ εὐαγγελιστὴς τολμηρότερος,
ἐκεῖνα μὲν διὰ τὴν ἀστραπὴν τὴν ὄψιν καλύπτουσιν, οὗτος δὲ
διὰ τὴν χάριν τὴν γέννησιν ἐθεολόγησεν, πάλιν δὲ οὐρανόθεν
εἰς γῆν καταβάς, ἐγκύψας τε τῷ φρικτῷ σπηλαίῳ τοῖς τῆς
πίστεως ὄμμασιν, εἶδε μυστήριον θεοῦ τροπῆς καὶ ἀλλοιώσεως 30
ἀνώτερον, εἶδεν ἀνύμφευτον μητέρα, εἶδε γαστέρα οὐρανοῦ

4. S.: add. τῶν αἰώνων. || 6. C.: add. εὐλόγησον δέσποτα. || 12. C.: τι αὔτην. S.: τὴν τε αὐτὴν. | C.: ἡ φαν εἶ ἦν. S.: ἡ φανὴ ἦν. || 15. C.: χάρρητος. || 17. C.: γέγωνεν. || 18. C.: ὃν. | S.: σπηλαίῳ. | C.: συνπεπλημένος. S.: ἦν πεπλομένος. || 19. S.: πικτεύων. || 21. C.: ὀδίνει. S.: ὀδεῖνα. | S.: κόλπον. || 24. C.: προςκ. ὑπὸ πᾶσιν μία διέρυμένην. | C.: οὖτα. || 25. C.: συγχεωμένης. | S.: ἄμυρον. || 21. S.: μένων. || 29. C.: ἐγγύψας. S.: ἔγγιψας. || 30. Codd.: ἀλιώσεως. || 31. S.: ἀνωτέρας.

πλατυτέραν, εἶδε τόκον οὐκ ἀρχὴν ἔχοντα, ἀλλὰ ἐπιφάνιαν, εἶδε βρέφος, σαρκωθέντα τὸν δημιουργὸν τῶν αἰώνων, εἶδε θεὸν μορφὴν δούλου καινωθέντα, εἶδε φάτνην μυστηρίου κλίνην, εἶδε σπάργανα οἰκουμένης λύτρα, εἶδε σταυρὸν εἰς οὐρανὸν γέφυραν, 5 εἶδε τάφον κατὰ θανάτου ὅπλον, εἶδεν ἐμφύσημα πνεύματος πλοῦτον, εἶδεν εἰς Αἴγυπτον φευγοντα τὸν κατέχοντα τὴν γῆν δρακί. Καὶ τὸ μὲν μυστήριον τὰ Σεραφὶμ ἔλαθεν, ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς τὸ θαύμα ἐθεολόγησε. Διὰ τοῦτο Παῦλος, τῶν εὐαγγελιστῶν τὸ ἀξίωμα κηρύττων ἐβόα, ἵνα γνωρισθῇ ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς 10 ἐξουσίαις ἡ πολυποίκιλος τοῦ θεοῦ σοφία, καὶ εἶδὲ μοι τὴν σοφίαν τοῦ δεσπότου ἐκ πάσης ἐπιστήμης καὶ τέχνης, ἑαυτῷ μαθητὰς ἐξελέξατο, ἐξ ἁλιέων τὸν Πέτρον, ἐκ τελωνῶν τὸν Ματθαῖον, ἐξ ἰατρῶν τὸν Λουκᾶν. Καὶ οὐκ εἰκῇ οὔτε ἁπλῶς τοῦτο πεποίηκεν, ἐν τῷ βυθῷ γὰρ τῆς πλάνης ἐπνίγετο ἡ φύσις, 15 χρεία ἦν ἁλιέων, ἐτελώνησεν ὁ διάβολος τοῦ Ἀδὰμ τὴν ἀθανασίαν, χρεία ἦν εὐαγγελικοῦ τελώνου, ἐνέδυσεν ἡ παρακοὴ τοὺς δερματίνους χιτῶνας, χρεία ἦν τοῦ σκηνογράφου καὶ τῆς χάριτος, ἵνα διατέμῃ τῇ μήλῃ τοῦ λόγου τὴν τῶν παθῶν νεκρότητα, ἑνώσῃ ποικίλως τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων 20 πυρετῷ ἀκυλασίας, φθόνῳ φιλαργυρίας καὶ ἡδονῇ βασκανίας, ἀπογνώσει εἰδωλολατρίας. Διὰ τοῦτο ἔμπειρον αὐτοῖς τὸν Λουκᾶν ἐνεπιστεύσατο, καὶ βοᾷ Παῦλος, „ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρός“, τῷ ὄντι γὰρ ψυχικὸς ἰατρὸς ὁ Λουκᾶς. Θέλεις ἰδεῖν αὐτοῦ τὸ ἐργαστήριον; βλέπε τὸν οὐρανόν. Θέλεις ἰδεῖν αὐτοῦ 25 τὴν ἰατρείαν; βλέπε τὴν οἰκουμενικὴν αὐτοῦ περιοδίαν. Θέλεις ἰδεῖν αὐτοῦ τὴν φαρμακοθήκην; βλέπε τὸν χειρουργήσαντα τὴν τῶν ἰουδαϊσμῶν γλῶσσαν. Θέλεις ἰδεῖν αὐτοῦ τὰς βοτάνας; βλέπε τὰς διαφόρους ἰάσεις. Θέλεις ἰδεῖν οὓς περιώδευσεν ἀῤῥώστους; βλέπε τοὺς γειτονεύσαντας αἱρετικοῖς, ἔνθεν μὲν τὸ πνεῦμα 30 ἀθετοῦντες βλασφημίαν ἀῤῥωστοῦσι, κᾀκεῖθεν τὸν υἱὸν συκοφαντοῦντες θεομαχίαν νοσοῦσιν, ἀλλ᾽ ἑκατέροις καθάπερ ἰατρὸς ἐπιτάττει τὰ πρόσφορα, τούτοις λέγων, μὴ „λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“, κἀκείνοις βοῶν, „ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν,

1. C.: πλατητέραν. || 8. C.: τῶ. S.: θαύματι. || 10. C.: πολλυποίκοιλος. || 13. S.: εἰ. C.: εἰκί. | S.: τούτω. || 14. S.: ἐπνύγετο. || 16. S.: χρείαν. C.: χρία. || 17. S.: σκηνουγράφου. || 18. C.: τῆς μήλη. || 19. S.: νεκρώτητα. | C.: ἐνώσει. || 21. C.: ἔμπυρον. || 25. C.: ἰατρίαν. | C.: περιωδίαν. || 26. τόν. Codd.: τήν. || 27. τῶν: S.: deest., τήν: C.: deest. || 31. C.: ἡγγατέροις. S.: ἐγκατέροις. || 32. C.: λειπῆται. S.: λυπεῖται.

οὐδὲ τὸν πατέρα τιμᾷ". Ὄντως μέγας ἰατρὸς ὁ Λουκᾶς, ὁ
ἄγρυπνος τῆς πόλεως φύλαξ, ὁ ἔμπορος ὁ ἀγχίνους, ὁ τὸν
πολύτιμον μαργαρίτην ἐμπορευσάμενος, τὸ ἀπόρθητον τῶν
βασιλέων τεῖχος. Ὅλον ὁμοῦ διηγήσατο τὸ μυστήριον τοῦ
Γαβριὴλ τὴν εὐαγγελίαν, τῆς παρθένου τὴν εὐλάβειαν, τοῦ 5
πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν, τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς τὴν εἰς
δούλου μορφὴν ἀπαθῆ καίνωσιν, τῆς θεότητος τὸ ἄτρεπτον,
τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸ ἀσύγχυτον, τῆς παρθενίας τὸ ἄσυ-
λον, τῆς συλλήψεως τὸ αὐτοσχέδιον, τοῦ τόκου τὸ ἄφθορον,
τὸ εἰπεῖν τῇ παρθένῳ, χαῖρε κεχαριτωμένη! Ὁ ἀσπασμός μη- 10
δενὶ ἄλλῳ ἁρμόσας, εἰ μὴ μόνον τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ! Ἔτεκεν
Εὔα, ἀλλ' ἐν λύπαις, ἔτεκε Σάῤῥα, ἀλλ' ἐν πόνῳ, ἔτεκε
Ῥαχήλ, ἀλλ' ἐν στεναγμοῖς, ἔτεκεν Ἐλισάβετ, ἀλλ' ἐν φθορᾷ,
πᾶσαι ἐν λύπαις ἔτεκον, ἐπειδὴ πᾶσαι μετὰ φθορᾶς συνέ-
λαβον, σὺ δὲ μόνη χαῖρε, ὁ γὰρ ἐκ σοῦ σαρκωθεὶς ἀφεῖλε 15
πᾶν δάκρυον ἀπὸ προσώπου παντός. Σὺ μόνη χαῖρε, ἡ μήτηρ
καὶ οὐρανός, ἡ κόρη καὶ νεφέλη, ἡ παρθένος καὶ θρόνος, ὡς
γὰρ μήτηρ τῶν ἐκ σοῦ καὶ μετά σου καὶ πρός σου ὡς δὲ παρ-
θένος συλλαμβάνεις λόγον καὶ ὀδύνης μυστήριον, ὡς θρόνος
δὲ ἐν γαστρὶ βαστάζεις, ὃν κατ' οὐσίαν οὐ περιγράφεις. Διὰ 20
τοῦτο ὁ προφήτης Ἡσαίας, τὸ παρθενικὸν ἐκπληττόμενος μυστή-
ριον ἐβό[α]: „φωνὴ κραυγῆς [ἠκούσ]θη". Τί λέγεις, ὦ προ-
φῆτα; [ἀσφα]λὲς τὸ αἴνιγμα καὶ βαθὺ [τῷ νοῖ] φωνὴ κραυ-
γῆς ἐκ πόλεως [φωνὴ] ἐκ ναοῦ. Φωνὴ τὸν Ἰω[άννην κα]λεῖ,
κραυγὴν τὰ σκιρτήμ[ατα λέγει], πόλιν τὴν Ἐλισάβετ ὀνομ[άζει], 25
ναὸν τὸ σπηλαῖον κηρύττει [φωνὴ] κραυγῆς ἠκούσθη λέγουσα
[πρὶν τὴν] ὠδῖνα τεκεῖν, πρὶν ἐλθεῖν [τὸν] πόνον τῶν ὠδίνων,
ἐξέφυγε καὶ ἔτεκεν ἄῤῥεν. Βαβαὶ τοῦ μυστηρίου! Πάντα ὁμοῦ,
καὶ τάχος καὶ παρθενία καὶ θαῦμα! Οὐ μίξεως τὸ βρέφος,
ἀλλὰ πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων! Οὐκ ἔπαθε γὰρ 30
τὰ τῆς Εὔας ἡ ἁγία Μαρία, ἐξέφυγε τὰς ὠδῖνας καὶ ἔτεκεν
ἄρσεν, οὐκ ἀνέμεινε φύσεως χρόνον ἡ χάρις, ἀπρόθεσμον
γὰρ τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον. Χαῖρε τοίνον κεχαριτωμένη,
ὁ κύριος μετά σου, ὡς ἱερεὺς πλατεῖς γὰρ τοὺς τῆς φιλοξενίας

2. C.: ἀκγχίνους. || 5. S.: συλαβείαν. || 6. C.: επιφήτισιν. S.: ἐπι-
φήτησιν. || 7. S.: ἀπαθῆ καί. || 9. S.: ἄσυλλον. || 12. S.: ἔτεκε ἔτεκε Σ. ||
16. C.: χαίρευ. || 18. S.: παρά. || 23. C.: [ἀσφα]λαῖς | Uncis inclusa
desunt in C. | C.: αἴνυγμα. || 26. C.: σπιλεον. || 27. C.: ὀδῆνα. S.: ὀδύνα. ||
29. C.: παρθενίαν. || 30. C.: ὀδείνων. || 34. ὡς: C.: ὦ. S.: ὁ.

ἀνέωξας κόλπους, ἀποστόλους θαλαμεύεις, εὐαγγελιστὰς ἀναπαύεις, ξενοδοχεῖς τελευτήσαντας, θεραπεύεις τοὺς ἀσθενοῦντας, λαοὺς ἐπισυνάγεις, τοὺς ἀφεστῶτας μετὰ πραότητος συγκαλεῖσαι, εἰρήνης φυτὸν ἀνέτειλας, τόκον πατρὸς οὐ
5 πολυπραγμονεῖς, ὠδῖνα παρθένου τιμᾶς, οὐ περιεργάζῃ τινά, ἀλλὰ τοῖς τέκνοις τῆς ἐκκλησίας βοᾷς, εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς
10 αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

3. C.: πραότιτος συγκαλεῖσαι. || 4. S.: ἀνετείλεις.¹|| 9. C.: ἀχράντῳ.

Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen.

Vortrag, gehalten im Verein für Heidenmission (Zweigverein des allgemeinen evang.-protestantischen Missionsvereins) in Jena.

Von

C. Siegfried.

Missionsgedanken werden sich erst dann bei den Bekennern einer Religion regen, wenn denselben die Ueberzeugung von dem universellen Werth eben der Religion aufgegangen ist, welcher sie anhangen. Beim Christenthum wie beim Islam finden wir, dass dem Entstehen der Religion sofort der Missionstrieb auf dem Fusse folgt, weil in beiden Religionen von vornherein der Anspruch auf Weltherrschaft liegt, weil beide sich nicht an ein bevorzugtes Volksthum binden, sondern die für alle Menschen bestimmte religiöse Wahrheit in sich zu tragen behaupten. Daher die Erscheinung, dass beide Religionen ihren Bekennern sogleich die Verpflichtung der Verbreitung ihres Glaubens auferlegen. Schon ehe er Mekka erobert hatte, schickte Muhammed Schreiben an die mächtigen Herrscher von Syrien, Persien, Aegypten, Byzanz u. a. mit den Worten: Friede über den, welcher der rechten Leitung folgt. Ich rufe Dich mit dem Rufe des Islâm. Werde Muslim und Du wirst gerettet — und Gott wird Dir doppelten Lohn geben. Wenn Du dem wahren Glauben den Rücken kehrest, so lastet auf Dir die Schuld der Christen (bezw. Magier, Kopten u. s. w. je nach der Adresse). „O ihr Schriftbesitzer (Besitzer einer schriftlichen Offenbarung) kommt zu einem versöhnlichen Wort zwischen uns und zwischen euch, dass wir nur Allah anbeten und ihm nichts beigesellen

(dies geht gegen die Lehre vom Sohne Gottes), keiner von uns soll den andern als Herrn anerkennen ausser Gott". Es war das Bewusstsein, eine Universalreligion gefunden zu haben, das diesen beduinischen Emporkömmling trieb, die mächtigsten Herrscher der Erde zur Unterwerfung unter seinen Glauben aufzufordern und sich als Gesandten Gottes (rassul allah) zu unterzeichnen. Das Gebot, den wahren Glauben, den Islam, auszubreiten ward eine der Hauptverpflichtungen Muhammed's und zwar ward der Kampf für den Glauben dasjenige Gebot, an welches die höchsten Verheissungen geknüpft waren. — Wie eben so das junge Christenthum rasch von dem mütterlichen Boden des Judenthums sich loslöste und zu den Heiden ging (Ap.-G. 13, 46) ist aus der Apostelgeschichte allzubekannt, als dass ich es hier zu erzählen brauchte. Dass der Islam sich über seine universelle Bedeutung getäuscht hat, davon hat die Weltgeschichte den Beweis geliefert. Es ist ihm nie gelungen, über die Völker des Orients hinaus Eroberungen zu machen; ausserdem ist der Bestand des Islam sofort gefährdet, sobald eine höhere intellectuelle oder sittliche Bildung in die von ihm beherrschten Gebiete eindringt, wie wir dies jetzt an der europäischen und asiatischen Türkei studiren können und wie spätere Geschlechter diese Entwickelung infolge des in Afrika eindringenden Colonialwesens noch gründlicher zu verfolgen werden Gelegenheit haben.

Das Christenthum hat dagegen den Beweis seiner Universalität an allen Himmelsstrichen und Nationalitäten geliefert. Es hat jeder Bildung gegenüber sich behauptet. Kein Fortschritt der Wissenschaften hat dasselbe bis jetzt zu antiquiren vermocht. Die scheinbare Selbstzersetzung hat sich hinterher stets als ein Neubildungsprocess erwiesen. Die gewaltigsten Erschütterungen der geschichtlichen Voraussetzungen, auf denen das Christenthum in seiner Entwickelung ruhte, haben seinen Kern nicht zu beschädigen vermocht. Mit dem ptolemäischen Weltsystem schien es stehen und fallen zu müssen, aber es hat seinen Neubau auch innerhalb des kopernikanischen Weltbildes aufgeführt. Keine naturwissenschaftliche Entdeckung wird ihm je etwas anhaben können; denn seine

Sphäre ist die innere Welt des religiösen Lebens, und ihm wird stets das Herz und die Seele des Menschen gehören, weil das religiöse Bedürfniss in ihm seine tiefste Befriedigung findet.

Bei dem engen historischen Zusammenhange, in welchem das Christenthum und wie neuerdings nachgewiesen auch der Islam mit dem Judenthum steht, regt sich von selbst die Frage, ob denn nicht auch letzteres jenen religiösen Eroberungstrieb in sich gespürt habe, den wir in den beiden erwähnten Religionen beobachtet haben. — Hier ist nun vor Allem zu beachten, dass das Judenthum als eine so beträchtlich ältere Religion auch eine viel längere Entwickelung durchzumachen gehabt hat, so dass Jahrhunderte hingegangen sind, ehe nur die Anfänge jener erhabenen Grundlehren, welche wir jetzt an ihm bewundern, gewonnen wurden. —

Es ist die Erkenntniss der Geschichte der israelitischen Religion bis in die neueste Zeit getrübt worden durch den Zustand, in welchem uns die Quellen derselben, die heiligen Bücher des Alten Testamentes, überliefert worden sind. Es sind über die historischen Theile dieser Schriften prophetische und priesterliche Bearbeitungen hingegangen, welche vielfach den religiösen Standpunkt der Bearbeitung in die früheren Zeiten ohne Weiteres zurückgetragen und dadurch das Bild derselben völlig entstellt haben. Was in Wirklichkeit das Dach des Hauses bildete, hat man zum Fundamente gemacht. Das Religionsgesetz, welches nach dem Exil dem Volke Israel auferlegt wurde, verlegte man in den Anfang der Geschichte, liess es durch Mose am Sinai bekannt geben und durch eine feierliche Bundschliessung zum Reichsgrundgesetz des israelitischen Volkslebens machen. Die Priester- und Sängerordnungen, welche im zweiten Tempel allmählich eingerichtet wurden, liess man von David gründen, der dazu wirklich keine Zeit hatte, wie schon ein flüchtiger Ueberblick über seine Lebensgeschichte ergiebt, zumal er ausserdem noch den grössten Theil der Psalmen gedichtet haben sollte. — Ein Glück ist es, dass eben diese Bearbeiter uns das Material zu ihrer Widerlegung selbst in die Hände geliefert haben; denn der Bestand der wirklich historischen Nachrichten in den Büchern von Richter bis Könige zusammengenommen mit den

Schriften der Propheten setzt uns in den Stand, eine ganz andere und wirklich historische Erkenntniss vom Verlauf der Dinge zu gewinnen, wie man bei den alten Domen des Mittelalters nur die Uebertünchungen und Einbauten zu entfernen brauchte, um die edlen Formen der ursprünglichen Anlage an's Licht treten zu sehen. Ich kann nicht daran denken, hier diese ganze Herstellungsarbeit in allen ihren Einzelheiten vorzuführen. Das würde viele Stunden kosten. Es wird aber genügen, eine kurze Skizze des wirklichen Entwickelungsganges der israelitischen Religion auf Grund derselben zu entwerfen.

In seinen Anfängen hatte das israelitische Volk eine Stammesreligion wie andere Wandervölker des morgenländischen Alterthums. Wie und wann es zu seinem Stammesgott Jahve kam, ist für uns in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Die ältesten Quellenschriftsteller des Alten Testamentes, die wir haben, wissen es selbst nicht mehr. Sie schreiben seine Verehrung schon der Urzeit zu, bereits Adams Sohn Seth betet Jahve an und nach ihm die Erzväter. Ein späterer Schriftsteller ist dagegen der Meinung, der Name Jahve sei erst dem Mose offenbart. Wir sehen nur so viel, dass die Einwandernden die Verehrung dieses Stammesgottes bereits nach Palästina mitbrachten und noch lange nicht vergessen konnten, dass sein eigentlicher Wohnsitz das Wüstenheiligthum des Sinai sei; denn noch der Prophet Elia wanderte dorthin zurück, um daselbst den Gott Israels gewissermaassen in seiner eigentlichen Wohnung aufzusuchen. Indessen je länger man im heiligen Lande ansässig ward, desto mehr wusste man von Jahveerscheinungen innerhalb desselben zu erzählen und es entstanden eine Menge heiliger Orte, an denen er sich offenbart hatte und wo man ihm unter verschiedenen Symbolen diente. Besonders hervorragten von Alters her die Heiligthümer von Bethel, Dan, Silo, Beerseba, Gilgal, Mizpa, Sichem und einigen andren Orten. Jerusalem, erst von David erobert, gelangte ziemlich spät zu der Ehre, ein Jahveheiligthum zu beherbergen. In dieser Zeit der Ansässigkeit ward nun aus dem Stammesgott ein Landesgott, dessen Macht und Gnadenerweisungen durchaus an das heilige Land

gebunden waren; denn nur dort konnte man ihm im Opfer nahen und Segnungen von ihm erbitten. Wir sehen dies ganz deutlich aus einer Aeusserung Davids gegen Saul, in welcher er sich beklagt (1. S. 26, 19), dass man ihn aus Jahve's Besitzthum verstosse, ihn in die Fremde jage und dadurch nöthige, andern Göttern zu dienen. So galt denn für die ganze ältere Zeit bis gegen Ende des 9. Jahrhunderts die Meinung: Jahve ist Herr des Landes und Volkes Israel, ebenso gut wie Camos Landesherr und Gott der Moabiter und Milcom der der Ammoniter ist. So heissen die Moabiter im Bileamssegen Nu. 21, 29 das Volk des Camos, so setzt Jephta im Richterbuch (c. 11, 23) voraus, dass ebenso wie Jahve vor Israel die Ammoniter vertrieben habe, so habe Camos den Moabitern ihr Gebiet geschenkt und dieser Sprachgebrauch wirkt, wie es mit alteingewurzelten Anschauungen zu gehen pflegt, sogar noch beim Propheten Jeremia nach, der doch ganz andere Ansichten vom Gott Israels hatte. Auch er nennt c. 48, 46 die Moabiter das Volk des Camos und lässt den Camos (v. 7) mit seinen Moabitern in's Exil ziehen. In einer solchen Periode, während welcher der Gott Israels nur ein Territorialgott war, gleichberechtigt andern Göttern der Nachbarvölker, wenn auch oft seine Ueberlegenheit über dieselben beweisend — in einer solchen Periode konnte unmöglich ein Missionsgedanke in Israel keimen. Man kann sich auch nicht wundern, dass so viel von Abfällen zu fremden Göttern berichtet wird, und zwar, je stärker es mit der politischen Macht Israels bergab ging, desto mehr, denn man schätzte den Werth seiner Götter nach dem, was sie ausrichten konnten und hatte hinreichende Beispiele von der Uebermacht der kanaanitischen Baalîm und der assyrischen und babylonischen Gottheiten erlebt. — Aber die Religion Israels war zu etwas Höherem bestimmt, als in dem Sumpf orientalischer Religionsmengerei und asiatischer Naturanbetung zu Grunde zu gehen. Der Herr erweckte Propheten, wie Amos, Hosea, Micha, denen eine tiefere Erkenntniss des Wesens Jahve's aufging, welche in ihm vor Allem ein sittliches Wesen erkannten, einen Gott der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welcher auch eben dieselben sittlichen Anforde-

rungen an seine Verehrer stellt. Damit war eine Kluft gerissen zwischen der alten Volksreligion und dieser neuen Lehre der Propheten. Die vorhin genannten heiligen Orte, zu denen alles Volk zu wallfahrten pflegte, werden von diesen Propheten mit Ausdrücken der stärksten Verachtung belegt, die heiligen Jahvebilder werden als die Kälber von Samaria bezeichnet. Bei solchen Anschauungen musste diejenige Stätte, in welcher seit langen Zeiten ein bildloses Heiligthum war, nämlich Jerusalem mit seiner Bundeslade, an Werth gewinnen. Der Prophet Jesaja spricht es aus, dass hier Jahve sein einziges Herdfeuer habe (Jes. 31, 9), dass hier über dem Tempel dieselbe schimmernde Wolke ruhe, welche einst dem Wüstenzuge vorausgeschwebt war (Jes. 4, 5). Diese Anschauung liegt auch der grossen Schöpfung dieser neuen prophetischen Richtung zu Grunde, welche uns im 5. Buch Mose erhalten ist und welche im Anfang des 7. Jahrhunderts unter dem Könige Josia zuerst auftauchte. — Hinweg mit allen Bildern fremder Götter, hinweg aber auch mit jeder bildlichen Darstellung Jahve's, hinweg darum mit allen Heiligthümern ausserhalb Zions. Nur Zion hat sich Jahve zur Wohnung erwählt. Das ist der Ort, wo man ihn anbeten soll. Aber man soll nicht meinen, dass es genüge, ihn dort mit Opfern aufzusuchen. Mit Verachtung weist Jahve solche Gaben zurück, wenn an den Händen der Geber Blut und Sünde klebt; Reinheit der Gesinnung, Recht und Gerechtigkeit verlangt er, Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Eine solche Religion, die sich thurmhoch über das umgebende Heidenthum zu erheben begann, durfte wohl erwarten, auch von diesem mit Staunen und Bewunderung betrachtet zu werden. Und so werden denn schon im Jesaiabuche prophetische Stimmen laut, welche erwarten, dass sich die Heiden von Jahve's heiligem Berge werden prophetische Orakel holen (Jes. 2, 3), dass selbst die Aegypter Verlangen tragen könnten, Jahve'n Schlacht- und Speisopfer darzubringen (Jes. 10, 26), dass die Tyrier eine Ehre darein setzen würden, mit dem Reichthum ihrer Handelsschätze den Jahvetempel zu schmücken (Jes. 23, 38) und dass eine Bahn entstehen würde, welche die bisher untereinander so feind-

lichen Weltmächte Aegypten und Assur zum schönen Friedenswerk gemeinsamen Jahvedienstes nach dem heiligen Lande führe (Jes. 19, 23). Ist's freilich damals nur ein schöner Traum geblieben, so überrascht doch die tiefe Ahnung, dass die wahre Religion es sein werde, welche einst den Völkern das Schwert aus der Hand nehmen werde. Wie weit sind wir doch jetzt noch von diesem erhabenen Ziele entfernt!! Damals sollten diese prophetischen Hoffnungen bald eine herbe Enttäuschung erfahren. Die babylonische Weltmacht zermalmte das Volk Israel; Jahve's Tempel, der heilige unantastbare, lag in Trümmern. Es war ein betäubender Schlag. Aber so stark war die prophetische Religion bereits geworden, dass sie auch ihn verwinden konnte. Es ist nicht Jahve, der besiegt ist, verkündet der Prophet Ezechiel. Er versichert, er habe ganz deutlich gesehen, wie die Herrlichkeit des Herrn vor der Zerstörung des Tempels denselben verlassen habe; da habe der göttliche Thronwagen, getragen von den Cherubim, eine Weile auf dem Oelberge (Ez. 11, 22) gerastet, dann habe er sich davon gehoben; zum uralten Götterberge hin, der hoch im Norden liegt, sei er gezogen (Ez. 28, 14). Von da werde die Jahveglorie in gewaltigem Brausen wiederkommen und auf's Neue den neuerbauten Tempel in Besitz nehmen (Ez. 43, 2—5). — Den in das Exil geführten Propheten imponirte die Macht und Pracht Babylons, die Herrlichkeit seiner Paläste und Tempel nicht im Mindesten. Mit erhabener Ironie spotteten sie der darin aufgestellten Götter, die von Menschenhänden gemacht waren (Jer. 10, 1 und Jes. 44, 9). Da sei Jahve doch ein anderer Gott. Er habe Himmel und Erde gemacht, er sei König auch der Heiden. Er habe Propheten, denen er wirklich seine Pläne enthülle und zum Kampf fordert der grosse Prophet, dessen Weissagungen den 2. Theil des Jesaiabuches anfüllen, die heidnischen Götter und ihre Propheten heraus. Sie sollten doch ein Mal versuchen, Zukunftsorakel zu geben (Jes. 41, 21 ff.; 43, 9; 46, 20), wie die Propheten Israels dies gethan, welche das Exil des eignen Volkes vorher geweissagt hätten, und nun auch die Errettung desselben verkündigten. Diesen stehe der Beweis der Thatsachen zur Seite; die Ereignisse der Geschichte haben

es bewiesen, dass sie in Gottes Weltpläne eingeweiht waren. Diese Propheten fühlen sich als Vertreter einer Wahrheit, welcher keine Macht der Erde etwas anhaben kann. Alle irdischen Gewalten sind ihnen Spreu und Stoppel, die Heidengötter sind in ihren Augen Klötze, Greuelbilder, Nichtse. Sie können sich gar nicht genug thun in Ausdrücken der Verachtung über solche Religionen. Die Ohnmacht des israelitischen Volkes ist ihnen nicht wie den Vorfahren ein Beweis der Ohnmacht ihres Gottes. Jahve hat sein Volk um seiner Sünden willen gezüchtigt und es in die Hände der Heiden dahingegeben. Aber seine Ehre verlangt es, dass er Israel glänzend wiederherstelle und die Heiden demüthige (Jes. 41, 1 f.; 48, 14), damit die Heiden merken, dass Jahve der wahre Herr Himmels und der Erde sei (Jes. 43, 21 f.). So wird Israel zu einem Zeugniss des Ruhmes seines Gottes vor den Heiden (Jes. 49, 6 f.; 52, 10 f.; Ez. 36, 23 f.; 36; 37, 18 u. a.) werden. Auch hier tritt der Gedanke hervor, dass die Heiden einen Eindruck empfangen werden von der Grösse Jahve's und infolge dieses Eindruckes alles thun werden, um diesen Gott und das Volk, welches ihm angehört, zu ehren (Jes. 49, 22 f.); je niedriger und verachteter Israel vorher war, um so grösser wird das bewundernde Staunen der Heiden vor der Herrlichkeit dieses Volkes werden. „Viele Völker wird dieser Gottesknecht zur Bewunderung erregen und Könige werden ihn in ehrfurchtsvollem Schweigen betrachten“ (Jes. 52, 15). Grade sein stilles und duldendes, sein frommes und treues, sein reines und gerechtes Verhalten (Jes. 42, 7 f.; 52, 53) wird es sein, durch welches die Sache Israels den Heiden gegenüber zum Siege hinausgeführt wird. Alle Heiden werden wetteifern in Huldigungen. Sie werden begleiten den Zug der heimkehrenden Israeliten mit huldigendem Jubel (Jes. 55, 12), ihre köstlichen Kleider bringen sie zum Schmucke des Tempels herbei. — Ziehen wir die Summe dieser Betrachtungen, so wird Folgendes gesagt werden müssen: Man ist in Israel dazu gelangt, zu erkennen, dass man eine Religion hat, welche der aller Heiden unendlich überlegen ist. Man hat einen unsichtbaren, einen geistigen, einen allmächtigen, einen heiligen und gerechten Gott.

Die Grösse dieses Gottes und die Grösse seiner Thaten muss auch den Heiden Bewunderung abnöthigen und in ihnen den Wunsch rege machen, diesem Gott ihre Huldigungen darzubringen, und auch ihrerseits von den Gnadenerweisungen desselben etwas zu empfangen (Jes. 51, 4 f. sie harren auf Jahve's Gesetz). Es sollen die letzteren auch dem demüthig Begehrenden keineswegs vorenthalten werden. Der Tempel wird ein Bethaus für alle Völker werden (Jes. 56, 7); denn auch heidnische Gebete sollen dort Erhörung finden (1 Kön. 8, 41—43). Ja der Deuterojesaia hofft, dass eine allgemeine Heidenbekehrung zu Jahve stattfinden werde; selbst Cyrus, bildet er sich ein, werde erkennen, dass es Jahve sei, der ihn berufen habe (Jes. 45, 4). Aber davon ist nicht die Rede, dass die Heiden etwa gleichgestellt werden würden. Israel bleibt das Volk Gottes, der vorzügliche und im letzten Grunde ausschliessliche Gegenstand seiner Huld und Gnade. Wir sehen, dass es zu einer Mission in unserem Sinne innerhalb der prophetischen Anschauungen ebensowenig kommen konnte als bei der alten Volksreligion. Auch dieser Prophetenreligion, so erhaben sie ist und so unvergleichlich höher sie steht als das Heidenthum, haftet noch der Erdgeruch an. Sie ist im letzten Grunde doch auch nur die Religion Israels; der Schöpfer Himmels und der Erde trägt immer noch die letzten Spuren des alten Particular- und Stammesgottes an sich. Aber es war der Keim zu etwas Höherem in diese Religion gelegt. Der Widersinn, der in dem Gedanken lag, dass der Schöpfer Himmels und der Erde sich ein einziges Volk zum Eigenthum ausersehen haben sollte, musste von selbst zu der Wahrheit führen, dass der ewige Gott der Vater aller Menschen sei, welcher, wie Paulus sagt (Ap.-Gesch. 17, 26), „will, dass sie, die göttlichen Geschlechts sind, den Herrn suchen sollen, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten". —

Auf der Grundlage der Prophetenreligion erhob sich die letzte Phase israelitischer Entwickelung: das Judenthum. Wie wir gesehen haben, war diese Grundlage ein eigenthümliches Gemisch von religiöser Universalität und israelitischem Particularismus. Der Gott war eigentlich ein Gott für alle, den-

noch wollte man ihn als specielles Besitzthum für Israel festhalten. Die Betonung des ersten Gedankens führte mit innerer Nothwendigkeit zum Christenthum, die des zweiten konnte nur im Talmudismus enden. Es ist interessant, zu sehen, wie in der Zwischenzeit, ehe es zu diesen Abschlüssen kam, diese entgegengesetzten Strömungen innerhalb des Judenthums sich bekämpfen. — Das Programm, welches das Deuteronomium für den israelitischen Gottesstaat entwarf, war von einer gewissen Weitherzigkeit. Ansiedler aus den Nachbarvölkern im palästinischen Lande: die sogenannten Gerîm sollten mit Ausnahme der Ammoniter und Moabiter unter gewissen Bedingungen Zutritt zu der Gemeinde erhalten (Dt. 23, 3—3). Selbst der sonst so strenge Ezechiel schliesst sich an diese Bestimmungen an und gewährt sogar (Cap. 47, 22 f.) ihnen Antheil am Grundbesitze des heiligen Landes. Diese Bestimmung konnte zu einer Ausdehnung der israelitischen Religion über andere Völker führen. Als aber diese Theorien nach dem Exil in die Praxis umgesetzt werden sollten, stellten sich doch mancherlei Schwierigkeiten heraus. Die Gesetzgeber hatten offenbar nur an vereinzelte Fälle gedacht, bei denen zu erwarten stand, dass leicht und binnen Kurzem eine Assimilation der fremden Elemente stattfinden und diese vollständig judaisirt werden würden. Wie aber, wenn eine förmliche Einwanderung in's heilige Land stattfand, wenn massenhafte Mischehen zwischen Juden und Gerîm geschlossen wurden, wenn, wie Maleachi tadelnd hervorhebt, um eines ausländischen Weibes willen Israeliten das Weib aus dem eigenen Volke verstiessen, wenn nun mit den fremden Elementen, die doch oft nur um äusserlicher Gründe willen in die Gemeinde eintraten, Gleichgültigkeit gegen die rituellen Gesetze, Laxheit im Opfer und Zehnten einriss, drohte da nicht die Gefahr, dass mit der Zeit das historische Israel überhaupt gänzlich hinweggeschwemmt werden würde und dass infolgedessen, wie später das Beispiel der Samariter zeigte, auch die Religion sich in ihrer Reinheit nicht werde behaupten lassen, sondern dass sie zu einem halbheidnischen Mischmasch entarten würde? Man empfand das Bedürfniss, das auseinanderfahrende Judenthum wieder etwas schärfer zusammen zu

fassen. Diesem Bestreben verdankt der sogenannte Priestercodex, d. h. die gesetzlichen Theile in dem 2., 3. und 4. Buch Mose seinen Ursprung. Die jüdische Gemeinde giebt sich eine strenge Cultusverfassung, die zugleich auch, da die Ausübung des Cultus Abwesenheit jeder Unreinheit voraussetzt, das ganze bürgerliche Leben regelt. Nur wer dies System streng beobachtet, gehört zur Gemeinde, ist nibdâl (Esr. 6, 21), d. h. von allem Heidenthum abgesondert. Fremdlinge, welche sich verpflichten, den Sabbat zu beobachten und den Blutgenuss zu vermeiden, können fortan wohl noch im heiligen Lande leben, auch einen gewissen Antheil an den Segnungen des jüdischen Cultus haben, beschnitten können sie sogar am Passah theilnehmen (Ez. 12, 48), aber sie leben doch ausserhalb der Gemeinde. Damit waren feste Grenzen gezogen. Das ganze System jüdischer Gesetze auf sich zu nehmen, konnte kaum für einen Fremden etwas Lockendes haben; denn die Güter, die man dadurch eintauschte, waren nur Versprechungen für die Zukunft, in der Israels Herrlichkeit offenbar werden würde. — Eine neue Bewegung kam in diese Frage durch die sogenannte hellenistische Diaspora, die Auswanderung zahlreicher Juden nach den Küstenländern des Mittelmeeres, in denen griechische Sprache und Bildung herrschte und durch die Colonisirung dieser Massen daselbst. Erschienen die Juden auch mit ihren seltsamen Religionsgebräuchen den Heiden zunächst als närrische Käuze, so konnten doch die feinfühligen und hochgebildeten Griechen sich, als sie von dem religiösen Leben der Juden hörten, dem Eindruck der inneren Wahrheit und Erhabenheit dieser Predigt vom Wesen Gottes nicht entziehen. Den Juden entging dies nicht und bei ihrer bekannten Anpassungsfähigkeit wussten sie sich schnell die Schätze der griechischen Literatur anzueignen und dieselben nachzubilden. Sie schritten dann dazu fort, den Griechen in den Formen der griechischen Literatur das Judenthum von der möglichst vortheilhaftesten Seite darzustellen. Dies Vorhaben wurde unterstützt durch die besonders in der Metropole der griechischen Wissenschaft Alexandria in den letzten Jahrhunderten v. Chr. üblich gewordene Schwindelliteratur, in welcher man die abenteuerlichsten und wildesten

Combinationen für Erzeugnisse historischer Forschung ausgab. So wusste ein jüdischer Geschichtsschreiber Artapanos den Griechen zu erzählen, dass Mose derselbe sei wie Musaios, der Lehrer des Orpheus; den Aegyptern schwindelt er vor, Mose sei der Hermes-Tôt und habe die Hieroglyphen erfunden und die ägyptischen heiligen Schriften geschrieben. Ein Andrer mit Namen Aristeas wusste lauter Wunderdinge zu erzählen von der ausserordentlichen Verehrung, welche König Ptolemäos Philadelphos den heiligen Schriften der Juden erwiesen habe und von der wunderbaren Weise, auf welche die Uebersetzung derselben ins Griechische zustande gekommen sei. — Des berühmten Geschichtsschreibers Josephus Schriften haben einen durchaus apologetischen Zweck. Griechisch geschrieben sollen sie den gebildeten Griechen und Römern einen Eindruck von der Grösse und Bedeutung des jüdischen Volkes, von der Vortrefflichkeit seiner Religion, seiner Gesetze und aller seiner Einrichtungen machen. Die Schriften des Alexandriners Philo verfolgen durchweg den Zweck, das Judenthum mit der griechischen Philosophie besonders der des Plato und der Stoa zu versöhnen und dabei die Meinung zu erwecken, dass bereits Mose alles das gesagt und alle die Wahrheiten entdeckt habe, welche die griechischen Philosophen gefunden zu haben behaupteten. Es sei alles dies bei Mose nur unter der Hülle der Allegorie gesagt worden. Besonders kam es dem Philo darauf an, zu zeigen, dass die ethischen Wahrheiten ihren vollendetsten Ausdruck in der jüdischen Religion gefunden hätten, so dass durch Annahme und allgemeine Verbreitung der jüdischen Lehren ein allgemeiner Zustand der Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden eintreten werde. — Ebenso suchte ein jüdischer Dichter unter der Maske des Phokylides durch eine geschickte Auswahl jüdischer Sittengebote Stimmung für die Vortrefflichkeit der jüdischen Religion zu machen. Ja man ging noch weiter: man fälschte geradezu die Classiker und liess sie jüdische Lehren verkündigen und die Vorzüge der jüdischen Religion preisen. In orphischen Gedichten liess man den alten Sänger Thraciens in verhüllter Weise die den Juden gewordenen höheren Offenbarungen andeuten und liess geradezu die

römische Sibylle Strafpredigten gegen das Heidenthum der Griechen, Römer und Aegypter halten, um zuletzt ziemlich deutlich das Judenthum als die vortrefflichste Religion hinzustellen und den nahe bevorstehenden Sieg desselben zu verkündigen und daran die Ermahnung zu knüpfen, man solle zum jüdischen Tempel Geschenke und Opfer senden; denn dieser sei das einzige wahre Haus Gottes auf Erden. Dass diese Predigten bei den Heiden nicht auf unfruchtbaren Boden fielen, davon finden wir mancherlei Belege in den zeitgenössischen Schriftstellern des ersten christlichen Jahrhunderts. Der allgemeine Verfall der heidnischen Kulte, die sich immer erneuernden Versuche durch fremdländische Gottesdienste das unbefriedigt gebliebene religiöse Bedürfniss zu stillen, der Ekel an der moralischen Fäulniss, die ringsumher ausbrach, trieb manche edlere und tiefer angelegte Naturen dazu, sich der jüdischen Religion zuzuwenden, deren einfache und erhabne Religionswahrheiten tiefen Eindruck machten. Es ging dies um so eher, als jene Apologeten des Judenthums es meist klüglich vermieden, die kleinlichen und seltsamen rituellen Gebräuche, welche diese Religion forderte, mitzutheilen. Das mochte man hoffen, würde sich später finden. Erst der Zucker und dann die Pille. Auf diese Art hoffte man, wird es vielleicht gelingen, die Heidenwelt das Judenthum überschlucken zu machen. — Dass der Eifer der Proselytenmacherei in der Diaspora sehr lebendig war, bewies der Umstand, dass selbst die Gemahlin eines römischen Senators Saturnius, der dem Kaiser Tiberius sehr nahe stand, mit Namen Fulvia zum Judenthum übertrat und an den Tempel Geschenke schickte. Dass dieser Fall nicht vereinzelt war, geht daraus hervor, dass Tiberius beim Senate einen gegen die Juden und Proselyten gerichteten Beschluss durchsetzte, durch welchen denselben bei Strafe der Sklaverei im Fall der Uebertretung aufgegeben wurde, entweder das Judenthum bis zu einer bestimmten Frist abzuschwören oder die Stadt Rom zu verlassen. Aber auch bei Vielen, die nicht förmlich zum Judenthum übertraten, riss die Sitte ein, einzelne jüdische Gebräuche zu beobachten. Horaz spielt darauf an, dass manche das jüdische Neumondsfest begingen (Sat. I 9,

691). Persius (Sat. 5, 179—184) spottet über die in Rom einreissende beschnittene Sabbathfeier. Juvenal erwähnt das in manchen römischen Familien bereits forterbende Judenthum. Seneca klagt über das Ueberhandnehmen „der Religionsgebräuche jenes verderbten Volkes, welches von den Römern besiegt, anfange, dem Sieger Gesetze zu geben". (Augustin de civitate Dei VI, 11). Die Gemahlin des Nero die Kaiserin Poppäa war als entschiedene, wie man heutzutage sagen würde, Philosemitin bekannt. Josephus giebt ihr das Prädicat θεοσεβής, scheint sie also gradezu für eine Proselytin gehalten zu haben (antt. 20, 8, 11). Nach Josephus Mittheilung (c. Ap. 2, 10) waren auch in Aegypten vielfache Uebertritte zum Judenthum erfolgt und er versichert, es gebe keine griechische oder barbarische Stadt und kein Volk, in welchem nicht die jüdische Sabbathfeier Anhänger gefunden habe, ebenso die jüdischen Fasten und das Lichteranzünden nämlich am Tempelweihfeste und manche andre jüdische Gebräuche. So habe das jüdische Gesetz die freiwillige Anerkennung vieler Menschen weit und breit erworben (c. Ap. 2, 39). Der Apostel Paulus findet auf seinen Missionsreisen bei allen jüdischen Gemeinden einen Anhang von Proselyten. Namentlich fanden sich auch die religiösen Gemüther der Frauen vielfach vom Judenthum angezogen und zeigten bisweilen einen fanatischen Eifer für dasselbe. Die Apostelgeschichte erzähllt c. 13, 50, dass, als der Apostel Paulus im pisidischen Antiochien einen grossen Erfolg gehabt hatte, die jüdischen Gegner desselben durch einige hochgestellte Damen es zu erreichen wussten, dass der Apostel aus der Stadt verwiesen wurde; in einem anderen Falle gelang es, nach 17, 4, in Thessalonich auch diese vornehmen judenfreundlichen Damen für das Christenthum zu gewinnen, worauf die Juden in diesem Falle (v. 5) durch den Pöbel einen Aufruhr gegen den Apostel zu erregen wussten. Flectere si nequeo superos Acheronta movebo. — Von Damaskus berichtet Josephus (Bj. II, 20, 2), es seien so viele heidnische Frauen dem Judenthum zugethan gewesen, dass, als im Beginne des jüdischen Krieges die Männer gern auch hier eine grosse Judenabschlachtung vorgenommen hätten, sie dies aus

Furcht vor ihren eigenen Frauen unterlassen hätten. Auch in den fernen Osten drang dieser jüdische Bekehrungseifer. Ein betriebsamer jüdischer Kaufmann Ananja versicherte an dem Hofe zu Mesene am Tigris, dass er nicht nur die besten Waaren, sondern auch die beste Religion führe, und wusste einen jungen Prinzen des im altassyrischen Gebiete gelegenen Königreichs Adiabene mit Namen Izates so sehr für die jüdische Religion zu gewinnen, dass dieser sofort die Beschneidung annehmen wollte, was sogar sein Bekehrer Ananja widerrieth, da er eine Revolution der Unterthanen dieserhalb befürchtete. Trotzdem wagte Izates dies nach einiger Zeit und wusste allen Widerstand glücklich niederzuschlagen. Ebenso eifrig war seine Mutter Helena, welche sogar eine Wallfahrt nach Jerusalem unternahm, um ein übernommenes Nasiräatsgelübde daselbst in aller Form zu erfüllen. Sie beschenkte dabei den Tempel und das Volk zu Jerusalem königlich und ward später von ihren im Judenthum ebenso eifrigen Söhnen dort in Jerusalem begraben. Ein prächtiges Mausoleum, nördlich von der Stadt, mit Säulen von weissem durchsichtigem Marmor ward ihr errichtet. Auch ihr zweiter Sohn Monobazos schenkte dem Tempel Goldgefässe für den Ritus des Versöhnungstages. — Dass an diesen Bekehrungen damals auch die pharisäische Partei eifrig mitwirkte, zeigen die Worte des Heilandes (Mtth. 23, 15), „wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, dass ihr einen Judengenossen macht und wenn er es geworden ist, macht ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zweifältig mehr denn ihr seid“. — Es ward sogar damals das Proselytenwesen geregelt. Anfänglich drängte man die Proselyten nicht. Man überliess es ihnen, wie viel sie aus jüdischen Lehren und Gebräuchen annehmen wollten und verschob das Uebrige auf die Zukunft. Manche Proselyten nahmen nur wichtigere Lehren, wie die vom bildlosen Gotte an und besuchten die Synagoge, andere eigneten sich der eine dies der andere das aus den Ceremonialgesetzen an. Vorzugsweise ward die Sabbathbeobachtung angenommen, dann aber auch hie und da die Speisegesetze. Das thaten die Heiden, „welche Gott fürchten“, wie wir sie oft in der Ap.-

Gesch. bezeichnet finden. Sie gehörten aber nicht zur jüdischen Gemeinde. Wollte jemand dieser beigezählt werden, so blieb nichts weiter übrig als der völlige Uebertritt durch Beschneidung, ein levitisches Reinigungsbad (also eine Art Taufe) und nachfolgendes Opfer. Damit aber war auch die Verpflichtung zur Befolgung des ganzen Gesetzes übernommen, wie dies auch Paulus Gal. 5, 3 hervorhebt. Was man sonst noch von sogenannten Proselyten des Thores erzählt hat, welche nur zur Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote verpflichtet gewesen seien, bezieht sich auf eine rein theoretische Entscheidung, welche für die Wirklichkeit damals bedeutungslos blieb. Denn es handelt sich hier um die Behandlung des sogenannten Gêr tošâb, d. h. eines in Palästina angesiedelten Heiden. Diesen solle man, so ward bestimmt, zur Haltung der sogenannten 7 Gebote der Kinder Noah's nöthigen. Eine Entscheidung, die aber für die damalige Zeit ganz wirkungslos blieb, weil die Juden keine Macht hatten, in Palästina lebende griechische oder römische Colonisten zu etwas derartigem zu zwingen. In Wirklichkeit gab es also nur Heiden, die ausserhalb der jüdischen Gemeinde lebend sich zu derselben freundlich stellten und Heiden, die in die Gemeinde eintraten, also Juden wurden. Angesichts dieses Herandrängens von Schaaren der Heiden an's Judenthum und andererseits des von jüdischer Seite im ersten christlichen Jahrhundert geübten Bekehrungseifers erregt es nun aber das grösste Befremden, dass sehr bald diese ganze Bewegung stille steht und sich im Sande verliert. Sehen wir näher zu, so erscheint der Grund hiervon als ein doppelter. Der eine liegt in den ausserjüdischen Verhältnissen, der andere in den Juden selbst. — Eine machtvolle Persönlichkeit tritt auf den Plan, welche nicht nur bei ihrer eigenen Lebenszeit der jüdischen Mission den empfindlichsten Abbruch thut, sondern auch durch eine neue Lehrverkündigung den Keim des Unterganges für alles jüdische Proselytenthum legt. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass damit der Apostel Paulus gemeint ist. Schon vorher hörten wir, wie es demselben in Thessalonich gelungen war, judenfreundliche Damen für sein Evangelium zu gewinnen. Es ist unzweifelhaft, dass der Grundstock der

von Paulus in den Küstenländern und Städten Klein-Asiens und Europas gestifteten Gemeinden theils aus hellenischen Juden, theils aus solchen judenfreundlichen heidnischen Proselyten männlichen und weiblichen Geschlechts bestand. Die Erfolge des Apostels sind ja auch durch die Natur der Sache, abgesehen noch von der Bedeutung seiner gewaltigen Persönlichkeit, leicht erklärlich. Im Evangelium Pauli wurden zunächst die grossen religiösen Grundgedanken, denen das Judenthum seine bisherigen Erfolge verdankte, abgelöst von dem kleinlichen Ceremonienwesen und so manchen den Heiden widerwärtigen Gebräuchen vorgetragen. Dazu kam, dass die Verkündigung von Jesus, in welchem das Leben in Gott, die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Fleisch geworden war, einen ganz anders fortreissenden Eindruck machen musste, als die bisherige pharisäische Predigt von dem Judengott, an dem man, wenn's Glück gut war, als Heide ein paar Procentchen Antheil erlangen konnte. Im Evangelium hatte man in Gott dem Schöpfer Himmels und der Erden den wirklichen Vater aller Menschen, nicht bloss einen Judengott; hier war weder Jude noch Grieche etwas, sondern sie waren allzumal einer in Christo, der da war ein Erstgeborener unter vielen Brüdern. Hier trat man ein in die grosse Gemeinschaft des Glaubens Abrahams, der Heiden und Juden verband, da er sich nicht auf das eigene Thun und auf Gesetzeserfüllung gründete, sondern nichts anderes war als das feste Vertrauen auf das Wort des unsichtbaren Gottes. Hier konnte man Vollbürger des Volkes Gottes werden, Hausgenosse mit den Heiligen, hier war man nicht Jude zweiter Classe, sondern hatte Theil an dem königlichen Priesterthum der Gemeinde des Herrn. Hier hiess es nicht: „rühre dies nicht an, enthalte dich von jenem“; thue dies, thue das bis zu 613 Geboten; vielmehr ward hier, da Christus des Gesetzes Ende war, keine andere Forderung gestellt als „glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst Du selig“. Kein Wunder, dass das Evangelium von dem gleichen religiösen Beruf aller Menschen den Sieg davontrug über die Aussicht, als Schleppenträger der ächten Kinder Abrahams einigen Antheil am messianischen Zukunftssegen zu erlangen. So sehen wir denn

bald die Massen der Judengenossen oder Gottfürchtenden in die neu begründete christliche Kirche einströmen und die Synagoge verlassen.

Ein zweiter Grund des Zurückgehens der Judenmission lag aber im Judenthum selbst. Die in Palästina überwiegende pharisäische Partei hatte, obwohl sie anfänglich die Bestrebungen der hellenischen Juden für Ausbreitung des Judenthums unterstützt hatte, bald gemerkt, dass eine solche Ausdehnung nicht ohne Gefahren sei. Die Ueberzeugung, welche sich längst festgesetzt hatte, dass alles auf correcte und vollständige Beobachtung des Gesetzes ankomme, vertrug sich nicht mit jenen den Proselyten gewährten Erleichterungen. Die Grenzen zwischen Judenthum und Heidenthum fingen an, flüssig zu werden. Dem musste aber bei Zeiten entgegengetreten werden, wenn das Judenthum sich behaupten sollte. Die Vorstellung vom auserwählten Volke Gottes hatte keinen Sinn mehr, wenn jedem erlaubt wurde, sich demselben anzunähern. Man wollte die andern garnicht beglücken; man wollte sich als eine Aristokratie inmitten der Völker behaupten und den Anspruch auf spätere Herrschaft über die Heiden durch strengste Gesetzesbefolgung sich sichern. —

So erhob sich im Schoosse des Judenthums selbst eine Reaction gegen das Missionswesen, die um so energischer ward, je mehr sich herausstellte, dass man mit dem Proselytenmachen nur der jungen christlichen Kirche in die Hände arbeitete. Man gewährte fortan keine Erleichterung mehr und schloss sich in immer strenger und enger geregelter Eigenart des jüdischen Lebens von der gesammten Heidenwelt ab. Diese Richtung hat das Judenthum festgehalten bis auf den heutigen Tag. Selbst die Reform, welche vom alten Ritual grosse Massen abgestreift hat, denkt nicht daran, Proselyten zu machen. Ein Verein zur Beförderung des Judenthums unter den Christen, der etwa unserem Verein zur Beförderung des Christenthums unter den Juden entspräche, würde jedem Juden als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen. Soweit die Juden noch religiös sind, gilt ihnen die Religion viel zu sehr mit ihrer Nationalität verknüpft als dass sie es für wünschenswerth halten könnten, andere Völker an dem

speciellen Segen der Kinder Israels Antheil nehmen zu lassen. Darum sind auch alle neuerdings unternommenen Versuche, aus der israelitischen Religion eine Weltreligion zu machen, an diesem inneren Widerspruch gescheitert. Die Religion, durch welche der Segen Abrahams über alle Völker der Erde kommen sollte, ist da. In Christo ist sie uns gegeben worden. Suchen wir unser Christenthum den Juden möglichst verehrungswürdig und liebenswerth zu machen, was freilich nicht grade durch Judenhetzen geschehen wird, suchen wir ihnen, die in unsrer Mitte leben, die christliche Kirche darzustellen als eine Gemeinschaft wahrer, frommer, reiner und guter Menschen, dann werden sie nicht länger zögern, in dieselbe einzutreten. Es mag die Stadt, welche auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein. —

Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284).

Neue kirchengeschichtliche Forschungen

von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf.

I. Allgemeiner Charakter der systematischen Christenverfolgungen.

(249 bis 311 bezw. 313)[1].

1. Nachdem das Christenthum im ersten Jahrhundert als vermeintliche Judensecte — „sub umbraculo Judaicae religionis“ — thatsächlich die Rechte einer religio licita et adscita genossen hatte, was freilich partielle Bedrückungen durch die Despotenlaunen eines Nero und Domitian nicht ausschloss, dann, seit Trajan als religio illicita et peregrina geächtet und einer mindestens fünffachen furchtbaren legalen Verpönung latae sententiae preisgegeben, im zweiten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des dritten vom Staate in unheimlicher Harmonie mit der heidnischen Volkswuth, die ersterer häufig, zumal im Zeitalter der edlen Adoptivkaiser, einzudämmen hatte, bald mit Palliativmassregeln

---

1) Vgl. hierzu R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869 und meine Publikationen, Art. „Christenverfolgungen“, F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer I, Liefg. 3, Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288), zumal S. 232 f., meine Abhandlung „Die angebliche Christenverf. zur Zeit des K. Claudius II.“, Zeitschr. für wiss. Theol. XXVII=1884, H. 1 (S. 37—84), Abschn. V bis VII einschl., S. 63—78, und meinen Art. „Toleranzedicte“, F. X. Kraus'sche R.-E. II, Lief. 16/18 (S. 885—901), S. 892—896.

bekämpft, bald factisch geduldet worden war, begannen endlich mit dem Regierungsantritt des Kaisers Decius (249) die allgemeinen und systematischen, d. h. auf vollständige Vernichtung des Christenthums — durch allgemeinen unmittelbaren oder doch mittelbaren Opferzwang, durch rücksichtslose Befehdung der Anhänger Jesu in den höhern Ständen und vor Allem der Hierarchie, von deren Vertilgung man den Zusammensturz der neuen Religion selber erhoffte — gerichteten, Verfolgungen. Diese Angriffe werden von den staatlichen Behörden selber autorisirt, die endlich klar erkannt haben, dass die neue Religion wegen ihres universalen Charakters mit der altrömischen Staatsidee unvereinbar ist. Was dagegen den zweiten Factor der bisherigen Christenhetzen, die Volkswuth, betrifft, so sehen wir ihn in dieser Periode mehr und mehr vom Schauplatz seiner bisherigen düsteren Thätigkeit zurücktreten. Im Anfange dieser Epoche zeigen sich freilich noch die letzten Spuren des Volkshasses; später dagegen lassen sich keine Ausbrüche des Fanatismus der Massen mehr nachweisen, und gegen Schluss unserer Periode, in den Tagen der letzten grossen Verfolgung, verhält sich das heidnische Volk gegenüber dem fortgesetzten Gemetzel nicht einmal mehr bloss apathisch, äussert vielmehr sein aufrichtiges Mitleid mit jenen zahlreichen Opfern ihrer religiösen Ueberzeugungstreue, ja es bezeugt seinen christlichen Mitbürgern sogar aufrichtige Sympathieen. Seit Diocletian haben von der heidnischen Bevölkerung, abgesehen vom Senat, nur noch die eigennützigen Götzenpfaffen, gewisse Elemente im Heer und das Häuflein fanatischer Neuplatoniker vom Schlage eines Hierokles ein Interesse, das christenfeindliche Vorgehen der Staatsgewalt zu fördern [1]. Woher diese scheinbar so auffallende Erscheinung? Der Grund hierfür liegt in der ausserordentlichen Propaganda der Christen, zumal seit Ende des 2. Jahrh., und der hier-

---

1) Vgl. Pontius, vita Cypriani, c. 15, acta ss. martyrum Fructuosi etc., c. III, Ruinart, acta martyrum sincera (Ratisbonae 1859), S. 265, Athanas., Hist. Arian. ad monachos, §. 64, Eus. h. e., VIII 14, Mart. Pal. c. 4. 9. 13, und das Nähere in meinem „Claudius II." a. a. O., Abschn. VI, S. 71 bis 75.

durch bedingten Beseitigung der wesentlichen Ursache des Fanatismus der Massen. Der Hauptgrund der Volkswuth war völlige Unkenntniss der christlichen Moral. Jene albernen Märchen von sog. thyesteischen Mahlen, schamlosen Orgien, von Scenen widernatürlicher Wollust und sonstigen abscheulichen Verbrechen, mit denen sich die Widersacher der Olympier während ihrer geheimen Zusammenkünfte beflecken sollten, jene Fabeln, die von den Imperatoren und den kaiserlichen Behörden, überhaupt von der Mehrzahl der aufgeklärteren Heiden seit Marc Aurel, ja seit Trajan nicht mehr geglaubt wurden, sie fanden noch lange, noch bis in's 3. Jahrh. hinein, Glauben bei den unteren Ständen, theilweise sogar in gebildeten Kreisen. Aber die Massenbekehrungen zwischen 180 und 249 mussten naturgemäss die Beziehungen der Kirche zum heidnischen Volke allmählich gänzlich umgestalten. Seit dem Tode des zweiten Antoninus gewann das Christenthum unter allen Ständen zahlreiche Anhänger; schon unter Commodus convertirten manche reiche und vornehme Familien in der Hauptstadt selbst (Eus. hist. eccl. V c. 21). Noch zahlreicher waren die Bekehrungen unter Septimius Severus; damals gab es unzweifelhaft schon in allen Klassen der römischen Gesellschaft Christen, mag auch Tertullian (Apolog. c. 37; Ad nat. I c. 1; ad Scap. c. 4) noch so sehr übertreiben. Bei diesen sich stets mehrenden Conversionen konnte es nicht ausbleiben, dass dieselbe Familie aus Heiden und Christen bezw. Katechumenen bestand; so war z. B. der Vater der hl. Perpetua ein Heide, während sie selbst und ihre Brüder sich dem Christenthum zugewandt hatten (s. Acta s. Perpetua c. 2—9, bei Ruinart, Acta primorum martyrum [Ratisbonae 1859] S. 138—141). Dieses innige Zusammenleben von Heiden und Christen in derselben Familie musste selbstverständlich ersteren eine genauere Kenntniss der wahren christlichen Moral vermitteln, um so mehr als in der langen Friedensepoche von 212 bis 249 sogar Mischehen zwischen den Anhängern der alten und neuen Religion stattfanden (vgl. Cypr. de lapsis [Cypr. Opp. ed. Hartel I, S. 237 f.]: ... iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi ...).

Freilich bezieht sich diese interessante Mittheilung Cyprian's zunächst nur auf Karthago und das proconsularische Afrika; aber dergleichen Mischehen werden damals auch anderswo vorgekommen sein. Im Zeitraum von 249 bis 313 war also die römische Staatsgewalt im Wesentlichen der einzige Factor der Christenhetzen; „Der Staat brauchte jetzt", nach Overbeck's treffendem Ausdruck, „nicht mehr, wie im Zeitalter der Antonine, die Volkswuth zu dämpfen, sondern er hatte sie zu schüren".

2. Die Aussichten, die Vertilgung der neuen Religion auch jetzt noch durchzusetzen, waren äusserst gering. Abgesehen davon, dass mit roher physischer Gewalt der in den Gemüthern festgewurzelten Macht des Idealen überhaupt nur äusserst schwer beizukommen ist, begann nämlich der Staat seinen Entscheidungskampf viel zu spät. Massregeln, die, folgerichtig durchgeführt, vielleicht in den Tagen Trajans noch zum Ziele geführt haben würden, mussten 150 Jahre später der festgegliederten und beständig durch neue Proselyten verstärkten Kirche gegenüber im Wesentlichen wirkungslos bleiben. Zweitens waren wenigstens die ersten systematischen Verfolgungen selbst vom heidnischen Standpunkt aus insofern durchaus inopportun, als sie, inaugurirt in einem Augenblick, wo das Reich durch gefährliche auswärtige Feinde, zumal durch Gothen und Perser, bedrängt und zudem durch eine fürchterliche Pest entvölkert wurde, das allgemeine Elend noch durch einen schrecklichen Bürgerkrieg, durch ein furchtbares Blutbad im Inneren, steigerten. Drittens wurden die viel zu spät begonnenen Verfolgungen nicht einmal energisch durchgeführt. Sogar das erste Decennium unserer Periode weist Friedensjahre auf; den freilich nicht zu unterschätzenden Decius-Sturm löste die Regierung des Trebonius Gallus ab, dem das volle Verständniss für den Ernst der Gesammtlage fehlte, und welcher kaum unter die systematischen Verfolger gerechnet werden kann, und Valerian begünstigte gar anfangs die Christen. Sodann ist es bezeichnend, dass der Staat gleich nach Ablauf dieses ersten Decenniums dem siegreichen Gegner einen zwar nicht legalen, wohl aber thatsächlichen 40jährigen Waffenstillstand bewilligte.

Der letzte grosse Kampf, der Diocletian-Sturm, war also noch weniger als die früheren Befehdungen geeignet, die Existenz der Zukunftsreligion ernstlich zu gefährden.

II. Der Decius-Sturm[1]).

1. Auf die hervorragend christenfreundliche Regierung des Philippus Arabs (244 bis 249)[2]) folgte ein so christenfeindliches Regime, wie es die Kirche bisher noch nicht gesehen. Da frägt es sich denn zunächst: Was war das Motiv der Decius-Verfolgung? Einige christliche Quellen, Euseb. h. e. VI c. 39, No. 1, ed. G. Dindorf (hiernach Hieronym. Chron., Olymp. 258, a. Chr. 253, ed. Migne, S. 573 f.), Rufin. hist. eccl. VI c. 29 und Oros. adv. paganos l. VII c. 21, lassen den Kaiser bloss aus Hass gegen das Andenken seines Vorgängers gegen die Christen einschreiten. Die berufensten Zeugen, die bischöflichen Zeitgenossen Dionys von Alexandrien, Cyprian von Karthago und Cornelius von Rom, haben leider das Motiv des Decius-Sturmes verschwiegen. Gleichwohl ist aber unzweifelhaft, dass Decius' Christenhass sich nicht auf seine feindliche Gesinnung gegen Philippus zurückführen lässt; denn, wie schon U. J. H. Becker (Art. Decius bei Ersch u. Gruber, Allg. Encykl. u. s. w. Sect. I, Theil 23, S. 276 f., Leipzig 1832) richtig betont hat, war seine Abneigung gegen den Vorgänger nicht

1) Vgl. hierzu R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe; F. X. Kraus, Roma Sotterranea, zweite Aufl. 1879, meinen Art. „Christenverfolgungen" a. a. O. S. 233—238, meine Abhandlung „Der Bekenner Achatius", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXII = 1879, S. 66—99, Aubé, L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle (249—284), Paris 1886, S. 1—198 und meine ziemlich scharfe, zumal die beispiellose Vernachlässigung der neueren Literatur und das ermüdende Breittreten der Martyreracten rügende, Anzeige dieser jüngsten Aubé'schen Publikation, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 3, S. 364—372.

2) Vgl. Dionys von Alexandrien an Hermammon, bei Eus. h. e. VII c. 10, Orig. contra Celsum III c. 8. 15, Eus. h. e. VI 34. 39, Hieron. Chronic, ed. Migne, S. 571 f., Anonym. Vales. de Constantino, ed. Gardthausen (ad calcem des Ammian. Marcellin.) §. 33 (hiernach Oros. adversus paganos l. VII c. 28); Vincent. Lirinens. Commonit. I c. 23.

einmal besonders stark: Ursprünglich diesem treu ergeben, wurde er nur wider Willen durch den Stoss der Ereignisse und mittelbar durch Philipp selbst in die Rolle eines Empörers hineingedrängt (vgl. Zosim. I c. 21. 22, ed. Bonn.). Nicht Erbitterung gegen das Andenken seines Vorgängers, sondern sein Enthusiasmus für die altrömische Staatsidee hat den Imperator zu seiner berüchtigten Christenverfolgung verleitet; dies haben u. A. Dodwell (De paucitate martyrum, S. 84, §. LVI, ad calcem der Opp. Cypr., ed. Fellus), Becker a. a. O. und Aubé a. a. O. S. 10—15 richtig erkannt. Dass nun der Imperator ein eifriger Verehrer der alten Sacra und überhaupt ein Enthusiast für den altrömischen Staat, wie er sich ihn erträumte, war, erhellt weniger aus den Münzen, wodurch nur eine besondere Andacht der Decius-Familie für den Mercurius-Cult bezeugt ist (vgl. die Münze mit dem Avers „Pietas Augustorum“ und dem Mercur, Eckhel, D. N. VII, S. 342 nebst Eckhel's Commentar), denn aus dem beredten Lobe des fanatischen Heiden Zosimus (I c. 21. 23), sowie aus Trebellius Pollio, Valeriani c. 5. 6 (Historia augusta, ed. H. Peter). Er war aber auch ein unklarer Enthusiast für das alte Römerthum und insofern nach Ad. Harnack's (Theol. Lit.-Zeitg. 1877, No. 7, S. 168) treffendem Ausdrucke ein Romantiker. Dies beweist sein gutgemeinter, aber abenteuerlicher und erfolgloser Versuch, das entschieden republikanische, schon seit den letzten Zeiten vor Octavian's Alleinherrschaft beseitigte Institut der Censur wiederherzustellen (vgl. Trebell. Poll. l. c.). Dass Decius in den Anschauungen längstvergangener Zeiten lebte, beweist auch sein inniges Verhältniss zum Senat und der grosse Einfluss, den er diesem aristokratischen Collegium einräumte (s. Trebell. Poll. c. 5—7), dem er übrigens durch Abstammung und wohl auch durch gebildete Erziehung nahe stand (s. Zos. I c. 21), wenn er auch ein geborener Pannonier war (s. Hieron. Chron. a. a. O.). Decius war zwar, wie später Julian, in romantischen Illusionen befangen, muss aber in jeder Hinsicht als einer der edelsten Vertreter des späteren Heidenthums gelten: ein muthiger Soldat, erfahrener Feldherr und thatkräftiger Staatsmann, hätte er gewiss, wäre er nicht

so früh den Heldentod gestorben, den grimmen Gothen Halt geboten; vorzüglich als Herrscher, zeichnete sich Decius auch durch schöne Eigenschaften des Herzens aus; sein mildes leutseliges Wesen wird besonders gerühmt [1]). Dass er endlich auch strenge auf Zucht und Ehrbarkeit hielt, erhellt aus Trebellius Pollio, Claudius c. 13: „Decius imperator . . . et virtutem et verecundiam Claudii publice praedicavit“ etc., sowie aus der Münze: Imp. C. M. Q. Traianus Decius Aug. | Pudicitia Aug. bei Eckhel VII, S. 345, welche durch den Claud. c. 13 berichteten speciellen Vorfall, wobei der Charakter des Kaisers überhaupt in einem besonders günstigen Lichte erscheint, erst ihre authentische Declaration erhält. Diese günstige Schilderung Seitens der heidnischen Autoren [2]) wird durch das in diesem Falle gewiss beredte Schweigen der christlichen Quellen, die, abgesehen von der Christenverfolgung, keine bestimmten Anklagen vorbringen, wenigstens mittelbar bestätigt (vgl. z. B. Lact. Mortes c. IV).

2. Was nun den Decius-Sturm selbst betrifft, so ist Dodwell (a. a. O. S. 84—86, §. LII bis LVIII) mit hyperkritischem Eifer bemüht, seine Tragweite abzuschwächen, und sucht vor Allem zu erhärten, dass es damals zwar viele Bekenner, aber nur sehr wenige Martyrer gegeben hat. Die unbefangene Kritik darf ihm folgende Thesen einräumen:

I. Decius selbst hat gewünscht, dass förmliche Martyrien thunlichst vermieden würden.

II. Diese Verfolgung hat ungleich mehr Bekenntnisse denn Martyrien veranlasst.

---

1) Vgl. Zos. I c. 21: ... Δέκιος ... πάσαις διαπρέπων ταῖς ἀρεταῖς, I c. 23: Δεκίῳ ... ἄριστα βεβασιλευκότι τέλος τοιόνδε συνέβη, Aurel. Victor, epitome in Decio: artibus cunctis virtutibusque instructus, Vopiscus, Aurelianus c. 42: tametsi Decios excerpere debeam, quorum et vita et mors veteribus comparanda est, Victor l. c.: placidus et communis domi.

2) Aubé meint zwar S. 9 zutreffend: „Le peu qu'on tire des sources profanes est favorable à Trajan-Dèce“, theilt aber leider „dieses Wenige“ nicht einmal vollständig mit (S. 9 f.); ich vermisse da folgende Quellenbelege: Zos. I c. 21. 23, Aurel. Victor, epitome in Decio (zwei Stellen!), endlich Trebell. Poll., Claud. c. 13 nebst der Münze, . . . Traianus Decius Aug. | Pudicitia Aug.

III. Die nicht systematischen Verfolgungen eines Septimius Severus und namentlich Marc Aurel haben wahrscheinlich ungleich mehr Martyrien hervorgerufen, als der Decius-Sturm.

IV. Inwieweit einzelne Statthalter die kaiserlichen Instructionen überschritten haben, lässt sich nicht mehr genau feststellen.

V. Die Decius-Verfolgung, erst Ende 249 oder Anfang 250 anhebend, hat in ihrer vollen Kraft nur etwa ein Jahr bis Anfang bezw. März 251 gewüthet.

Diese Zugeständnisse schliessen aber keineswegs aus — und die jetzt folgende quellenmässige Skizze des Decius-Sturmes wird es unwiderleglich erhärten —, dass diese Verfolgung geradezu die Vernichtung des Christenthums bezweckt hat und demgemäss intensiv und extensiv von sehr erheblicher Tragweite gewesen ist. Es zeugt von gänzlicher Verkennung der römischen Staatsraison, wenn Dodwell wiederholt betont, die angeborene Herzensgüte hätte den Kaiser veranlasst, das Christenblut möglichst zu schonen. Ein Trajan, ein Marc Aurel liessen sich durch ihre sonst mit Recht gerühmte Milde bekanntlich nicht abhalten, diejenigen christenfeindlichen Massregeln zu ergreifen, die sie im Interesse des Staatswohles für nöthig hielten. Ein Marc Aurel spricht in seinen Selbstbetrachtungen („τὰ εἰς ἐμαυτόν") von „seinen von Blut reinen Händen"; das Christenblut, welches damals in der Arena zu Lyon und Vienne in Strömen floss, hatte also in den Augen selbst der edelsten Heiden nur einen sehr geringen Werth.

Zur Beurtheilung der Tragweite des Decius-Sturmes sind Lactant. Mortes c. IV („Exstitit enim ..... exsecrabile animal Decius [sic! in analog drastischer Weise heisst Kaiser Licinius während seiner christenfeindlichen Periode bei Euseb. vita Constant. I c. 49, II c. 1 ‚δεινὸς θήρ'], qui vexaret Ecclesiam" etc., Rufin. l. c. und die sog. Dekalogisten Hieron. l. c., Oros. l. c., Sulp. Sever. chronicon II c. 32 Nr. 3, ed. Halm und Augustin. De civitate Dei XVIII c. 52 nicht massgebend; denn sie bieten keine individuellen Züge. Um so eingehender und werthvoller sind aber die Be-

richte des Eusebius und der Zeitgenossen Dionysius, Cyprian und Cornelius. Leider haben auch diese Quellen den Wortlaut des Decius-Edictes nicht aufbewahrt — Bischof Dionys von Alexandrien (in seinem Schreiben an Fabius von Antiochien bei Euseb. h. e. VI 41) charakterisirt es nur überhaupt als ein sehr grausames, und Cypr. Epist. 55 Antoniano, ed. Hartel, S. 630 f. („edicta feralia") äussert sich ähnlich —; gleichwohl erhellt aber aus dem historischen Zusammenhang, aus sämmtlichen Einzelberichten über den Verlauf der Verfolgung, dass der Kaiser für die Christen allgemeinen Opferzwang angeordnet hat. Für überzeugungsfeste Christen setzte das Decius-Edict ebensowenig wie das berüchtigte vierte diocletianische von 304 ausdrücklich die Todesstrafe fest; einen grösseren Erfolg versprach sich der Kaiser von der stufenweisen Anwendung milder und harter Mittel, von sanfter Ueberredung, von gelinderen Strafen, wie Verbannung, von Kerkerhaft, von allmählich gesteigerten Folterqualen[1]). Insbesondere hat Decius trotz seiner von Dodwell so sehr betonten Milde ausdrücklich verfügt, die unbeugsamen Bekenner im Gefängnisse durch Entziehung der nothwendigen Nahrung zum Abfall zu zwingen[2]). Aber freilich, dass der Imperator persönlich die Hinrichtung überzeugungsfester Christen nicht gewünscht hat, dies erhellt unzweideutig aus einem authentisch bezeugten Specialfall, den man in diesem Zusammenhang bisher stets übersehen hat: der Kaiser suchte persönlich zu Anfang der Verfolgung den berühmten römischen Bekenner Celerinus in seiner religiösen Ueberzeugung wankend zu machen und sprach, als alle Ueberredungskünste

---

1) In den sonst förderlichen Erörterungen Aubé's über das Decius-Edict (S. 15—24) vermisse ich die Erwähnung der generellen Andeutungen des Bischofs Dionys (in seinem Schreiben an Fabius bei Eus. h. e. VI 41) und Cyprians (Ep. 55). Mit Fug erblickt Aubé (S. 16—19) in dem von dem Südfranzosen Bernhard Medon 1663 veröffentlichten „Decii Augusti Imperatoris edictum adversus Christianos" eine Fälschung.

2) Vgl. Cypr. Ep. 22: „Lucianus Celerino": videas ergo frater .. cum iussi sumus secundum praeceptum imperatoris fame et siti necari etc.

sich erfolglos erwiesen, über den standhaften Christen nicht etwa das Todesurtheil aus, sondern liess ihn vielmehr 19 Tage lang in grausamer Kerkerhaft halten und gab ihn endlich völlig frei [1]). Es wurden also unter Decius ungleich weniger Christen hingerichtet, als während der diocletianischen Verfolgung, aber das geschah nicht etwa aus Humanität, sondern in doloser Absicht. Einzelne Statthalter bewiesen, wohl über die kaiserlichen Instructionen hinausgehend, eine traurige Geschicklichkeit im Raffinement der Verfolgung, so der Proconsul von Afrika, der processirte Christen, welche sich nach einem schnellen Martyrium sehnten, durch eine grausame Mannichfaltigkeit langsamer Folterqualen gar nicht zum Sterben kommen liess [2]), so auch jener syrische oder ägyptische Präses, der nach Hieronym. Vita Pauli Thebaei gegen zwei Martyrer raffinirte Mittel von entgegengesetzter Natur aufbot; den einen liess er auf empörende Weise foltern, während die Keuschheit des andern, der in einem üppig ausgestatteten Gemache auf weichem Lager gebettet wurde, eine Buhlerin, freilich vergebens, zu erschüttern suchte (vgl. Ruinart, Acta mart., Praefatio, S. 34, §. 51). Diese Erzählung erscheint freilich im legendenhaft ausgeschmückten Gewande, man ist aber nicht berechtigt, sie mit Gibbon unbedingt zu verwerfen. Dass ihr ein historischer Kern zu Grunde liegt, erhellt theils aus dem allgemeinen Charakter der Decius-Verfolgung, theils aus Tertull. Apol. c. 50, der (aus der Zeit des Septimius Severus) ein Analogon erzählt von einer überzeugungstreuen Christin, die der Präses vor die Alternative stellte, entweder ihren Glauben oder ihre Keuschheit einzubüssen [3]).

---

1) Vgl. Cypr. Ep. 39, ed. Hartel, S. 581—584: . . . . hic inter persecutionis initia ferventia cum ipso infestationis principe et auctore congressus, dum inexpugnabili firmitate certaminis sui adversarium vincit . . . Per decem et novem dies custodia carceris septus in nervo ac ferro fuit etc.

2) Vgl. Cypr. Ep. 56 (251): . . maxime cum cupientibus mori non permitteretur occidi etc.

3) Eine kurze Erwähnung dieser beiden in der Vita Pauli Thebaei vorkommenden Decius-Martyrer wäre bei Aubé in dem ausführ-

Der Decius-Sturm galt in erster Linie der Hierarchie und zumal dem Episcopat (Cypr. Ep. 55: . . . tyrannus infestus sacerdotibus Dei . . .). Aber auch zahlreiche Laien wurden von dieser Verfolgung betroffen; sogar Kinder im zartesten Alter, Knaben und Mädchen, mussten sich vor dem Richterstuhl der Proconsuln wegen ihres Glaubens verantworten, und gar manche dieser jugendlichen Kämpen Christi gelangten durch die Standhaftigkeit, mit der sie das Ungemach des Kerkers und die Qualen der Folter überwanden, wenigstens zur Ehre des Bekenntnisses [1]).

Einige speciellere Mittheilungen über den Verlauf des Decius-Sturmes können nur zur Bestätigung obiger allgemeiner Sätze dienen.

3. Das Martyrium des römischen Bischofs Fabianus, eines der ersten Opfer der Verfolgung (am 20. Januar 250), ist in mehr als ausreichender Weise bezeugt: 1) am authentischsten durch den Zeitgenossen Cyprian, den der römische Klerus selber brieflich über das tragische Ereigniss benachrichtigt hatte (Cypr. Ep. 9); 2) durch Eus. h. e. VI 39; 3) durch die liberianische Chronik von 354, und zwar a. durch die „Depositio martyrum" (Ruinart, S. 631: XIII. Kal. Feb. Fabiani in Callisto); b. durch den „Catalogus episcoporum", ed. Mommsen bei R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 266 f., F. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl. 1879, S. 595: fuit . . . . usque Decio II et Grato. Passus Dei . . .); 4) endlich aus der Grabinschrift des Fabianus in der Papstgruft von S. Callisto, wo das MP = μάρτυς nach ἐπίσκοπος zwar Zusatz, aber eine sehr frühe Zuthat ist, ein Zusatz, der schon im J. 251 nach der Erhebung des Cornelius erfolgt sein könnte [2]). Viele Bekenner, nament-

lichen „Chap. III: La persécution (de Dèce) dans les provinces orientales" S. 120—198 wohl am Platze gewesen.

1) Vgl. Cypr. De lapsis c. 2, ed. Hartel, S. 238: veniunt et geminata militiae suae gloria virgines, pueri annos suos continentiae virtutibus transeuntes; s. Dionys an Fabius bei Eus. h. e. VI 41.

2) Vgl. De Rossi bei Kraus, R. S., 2. Aufl., S. 154, 158, Ferd. Becker, Darstellung Jesu Christi nach dem Bilde des Fisches, S. 106.

lich Presbyter, wurden in der Hauptstadt eingekerkert und sehr unmenschlich behandelt; der berühmteste dieser Confessoren, der Presbyter Moyses, erlag schliesslich den Beschwerden der Haft, nachdem er fast ein Jahr lang (11 Monate und 11 Tage) im Gefängniss zugebracht [1]). Nach Fabians Ableben war der Druck der Verfolgung so stark, dass eine Sedisvacanz von mehr als einem Jahre eintrat, und erst im Februar oder Anfang März 251 das römische Bisthum in der Person des Cornelius wieder einen Bischof erhielt [2]). Auch im übrigen Italien wüthete natürlich die Verfolgung. Berühmt ist das Martyrium der sicilischen Heiligen Agatha, das durch Damasi carmen 5 bezeugt ist (vgl. Ruinart, Praef. S. 34, §. 51). Dagegen sind die vom Fabulator Metaphrastes im 10. Jahrh. redigirten acta s. Agathae zwar in erster Recension schon früher entstanden, gleichwohl aber ein völlig werthloses Machwerk (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung“, Jena 1875, S. 80 f. und Schönbach, Anzeige meiner „Licin. Christenverf.“, Zeitschr. f. deutsche Alterthümer 1876, H. 4, Anzeiger f. d. Alterth. S. 217) [3]).

In Afrika und zumal zu Karthago und in der proconsularischen Provinz überhaupt gab es damals sehr viele todesmuthige Bekenner von jedem Alter und Geschlecht. Es fehlte aber auch nicht an Martyrern; so wurde Mappalicus nebst 16 andern Christen im Kerker durch Hunger getödtet; Andere erlitten den Feuertod oder wurden gesteinigt (Cypr. Ep. 10. 40, De lapsis c. 2). Anderseits war es sogar einem so angesehenen Bischof wie Cyprian möglich, sich durch die

---

Aubé (S. 39—44) erörtert verdienstlich das Martyrium des Fabianus, bezweifelt aber hyperkritisch De Rossi's Ausdeutung des MP in der Grabinschrift des Bischofs (S. 42 f.).

1) Vgl. Cypr. Ep. 28. 37. 39, Cornelius an Fabius bei Eus. h. e. VI 43, den Catalog. episcopor. der liberianischen Chronik bei Lipsius, S. 267 und Kraus a. a. O.

2) Vgl. Cypr. Ep. 55, den Catalog. episcopor. der liber. Chronik a. a. O. und wegen der genaueren Chronologie die überzeugende Beweisführung von R. A. Lipsius, Chronologie u. s. w., S. 200—207.

3) Da Aubé sich Damasi carmen 5 hat entgehen lassen und nur die gefälschten Acten der Agatha kennt, ist er über die Geschichtlichkeit dieser Heiligen völlig im Unklaren (S. 77 f.).

Flucht zu retten (vgl. Cypr. De lapsis c. 3, vita Cypriani per Pontium . . . scripta c. 7, Ruinart, S. 252 ff.), wie denn überhaupt in ganz Afrika damals kein einziger Bischof hingerichtet wurde (s. Vita Cypr. c. 19). Damals zeigten sich im proconsularischen Afrika noch einige schwache Spuren der Volkswuth: Der Pöbel versuchte die vor Ankunft des Proconsuls, der allein das ius gladii besass, zunächst von den städtischen Behörden verhörten Christen durch drohende Zurufe einzuschüchtern. Im Circus und im Amphitheater erscholl wiederholt das Geschrei: Cyprianus ad leonem! Die Behörden nahmen aber auf das Gebrüll des fanatischen Pöbels gar keine Rücksicht (vgl. Cypr. Ep. 56, 59, vita Cypr. c. VII).

Auch im Orient galt die Verfolgung in erster Linie der Hierarchie. In Syrien wurden damals Bekenner die Bischöfe Alexander von Jerusalem und Babylas von Antiochien (vgl. Eus. h. e. VI 39)[1]. Berühmter ist das Bekenntniss des Origenes, der empörende Qualen im Kerker erdulden musste (vgl. Eus. l. c. aus später verloren gegangenen Briefen des Origenes). Der abenteuerliche Bericht des Epiphanius (Adversus Haereses II, 1, ed. Migne, S. 1071—1074) über eine damalige Apostasie des gefeierten alexandrinischen Denkers ist zu verwerfen[2]. Origenes überlebte indess den Decius, starb aber bald nachher unter Trebonius Gallus (reg. 251—253) im 70. Lebensjahr (vgl. Eus. h. e. VII 1). Dionys von Alexandrien wurde damals auf kurze Zeit verbannt und von Landleuten verhöhnt (s. Dionys gegen Germanus bei Eus. h. e. VI c. 40). In Alexandrien wurden 13 Christen, darunter vier Frauen, theils enthauptet theils lebendig verbrannt, nachdem die meisten zuvor grausame

---

1) Babylas starb nach Eus. h. e. VI 39 als Bekenner des Decius-Sturmes im Kerker, nicht, wie die getrübte Tradition seit dem fünften Jahrh. bezw. schon seit Mitte des vierten Jahrh. will, als Martyrer der angeblichen Numerian-Verfolgung (vgl. meine Abhandlung „Die angebliche Christenverfolgung des Numerianus und Carinus", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIII=1880 [H. I, S. 31—64, H. II, S. 165—197], S. 191—195 und Aubé, S. 134 f.).

2) Correct urtheilt Aubé S. 135—140 über diese origenistische Streitfrage.

Folterqualen erduldet hatten (vgl. Dionys an Fabius bei Eus. h. e. VI 41). Der erst 15jährige Dioscorus widerstand damals so entschieden allen Ueberredungskünsten des Präses und ertrug so standhaft die Qualen der Folter, dass selbst der Statthalter dem überzeugungsstarken Knaben seine Bewunderung nicht versagen konnte und ihm Leben und Freiheit schenkte (vgl. Dionys a. a. O.). Auch im übrigen Aegypten kam es zu freilich mehr vereinzelten Martyrien (s. Dionys an Fabius bei Eus. h. e. VI c. 42). Berühmt ist ferner der Feuertod des Pionius von Smyrna. Eus. h. e. IV 15 bringt dieses Martyrium freilich mit der Regierungszeit Marc Aurels in Verbindung, aber schon Ruinart (S. 185—187) hat nachgewiesen, dass die Angabe der Acten (bei Ruinart, S. 188 ff.), die den Pionius zu einem Opfer der Decius-Verfolgung machen, vorzuziehen ist[1]).

4. Auffallend gross ist die Zahl der „lapsi“ unserer Verfolgung; diese massenhafte Apostasie hing theils mit der in Folge der langen Friedensepoche gelockerten christlichen Disciplin zusammen (s. Cypr. De Lapsis), theils war sie eine Folge des raffinirten Charakters des Decius-Sturmes.

Was zunächst die occidentalische Christenheit, zumal Rom und Karthago, betrifft, so lernen wir aus der Correspondenz Cyprians folgende Klassen von Abtrünnigen kennen:

I. Solche, die wirklich durch directe Betheiligung an den heidnischen Opfern das Christenthum abschwuren, und zwar:

1) sacrificati, indem sie den Götzen wirkliche Opfer darbrachten.

2) thurificati, indem sie vor den Bildern der Götzen oder der Kaiser Weihrauch verbrannten (vgl. Peters, Art. Lapsi, Kraus'sche R.-E., II, S. 281 B.).

a. Solche sacrificati bezw. thurificati, die es mit ihrem Abfall so eilig hatten, dass sie auf das erste drohende Wort

1) Aubé (S. 141—154) erörtert die Pionius-Controverse zutreffend, aber viel zu weitschweifig. Uebrigens ist da auf Ad. Hilgenfeld, Paschastreit, S. 247, 321 f., zu verweisen, wo u. A. überzeugend dargethan wird, dass die Annahme, es hätte zwei Heilige Namens Pionius gegeben, einer zu Marc Aurel's Zeit und der andere um 250 existirt, als harmonistischer Nothbehelf zu verwerfen ist.

des Richters hin zu den Altären stürzten (Cypr. de lapsis c. 7, ed. Hartel S. 241: ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit, Ep. 30 [Cypriano papae presbyteri ... Romae consistentes, 55]).

b. Solche, die erst, nachdem sie längere Zeit dem Gebrüll des Pöbels, den Drohungen des Proconsuls, dem Ungemach der Kerkerhaft und den Qualen der Folter getrotzt hatten, sich zum Opfern bereit finden liessen. Diese ist Cyprian (Ep. 56) geneigt, zu entschuldigen, weil sie im Grunde nur der Schwäche des Fleisches gewichen seien.

II. Solche, die, ohne sich unmittelbar mit den heidnischen Opfern zu beflecken, sich für Geld mit den Behörden und ihrem Gewissen abfanden:

1) Die libellatici, welche, ohne die heidnischen Ceremonien mitzumachen, sich einen Schein (libellus) ausstellen liessen, als hätten sie dem kaiserlichen Edicte genügt (Cypr. de lapsis c. 27, Ep. 30. 55).

2) Die acta facientes, welche es durchzusetzen wussten, dass die Behörden, ohne ihnen einen förmlichen Schein auszustellen, sie in die Listen derer eintrugen, die dem Gesetze genügt hatten (Cypr. Ep. 30).

In den Reihen beider Klassen von Abtrünnigen war sogar der Episcopat vertreten. Dass Bischöfe sich nicht scheuten, unter die sacrificati zu gehen, bezeugt Cypr. Ep. 55. Libellatici wurden die beiden spanischen Bischöfe Basilides und Martialis, und ersterer liess sich ausserdem gar eine unmittelbare Gotteslästerung zu Schulden kommen (Cypr. Ep. 67).

Noch mehr Apostaten hatte die orientalische Kirche zu beklagen; denn speciell zu Alexandrien gab es gar keine libellatici, sondern nur sehr zahlreiche sacrificati (vgl. Dionys an Fabius bei Eus. h. e. VI c. 41 u. Cornelius an Fabius bei Eus. h. e. VI c. 43). Dionys unterscheidet folgende Abstufungen der ägyptischen lapsi:

1) Solche, die zitternd und bebend den heidnischen Altären sich nahten.

2) Andere, die unbedenklich die heidnischen Ceremonien mitmachten.

3) Solche, welche erst, nachdem sie eine Zeitlang Kerkerhaft oder gar Folterqualen erduldet, sich zum Opfern bereit erklärten[1].

5. Den Beginn des Decius-Sturmes datire ich mit Aubé auf Anfang 250 oder frühestens auf Ende 249, da Philippus nicht vor Herbst 249 gestürzt wurde (vgl. Eckhel VII, S. 327, 342), und die Befestigung der neuen Regierung naturgemäss auch noch einige Zeit beanspruchte. Die Decius-Verfolgung wird jedenfalls während der römischen Sedisvacanz (21. Januar 250 bis spätestens Anfang März 251), namentlich während der mehr als elfmonatlichen Haft des Moyses, am heftigsten gewüthet haben. Wahrscheinlich war aber ihre Kraft schon etwas früher, lange vor Decius' Ableben (nach October 251; vgl. Eckhel VII, S. 343; VIII, S. 443 f.), Anfang 251 oder gar bereits Ende 250 gebrochen. Hierfür kann man zunächst mit Lipsius, Chronologie S. 200 f., die ungestörte Reise des Bekenners Celerinus nach Karthago (Cypr. Ep. 39) geltend machen. Weiter ergiebt sich aus Cypr. de lapsis, ed. Hartel, S. 237, Ep. 43, S. 590—597, dass sehr viele Bekenner schon zu Ostern 251 aus der Kerkerhaft entlassen wurden.

Verschiedene militärische Unternehmungen, die Unterdrückung eines Aufstandes in Gallien[2]), die Unterwerfung

1) Aubé handelt in dem sonst verdienstlichen Chap. IV „Les faillis et les libellatiques" etc. (S. 199—275) S. 201 ff. (s. auch S. 32 f.) sehr ungenügend über die verschiedenen Klassen der lapsi: 1. nennt er nur zwei Klassen von Abtrünnigen, die thurificati oder sacrificati und die libellatici, die sog. „acta facientes" sind ihm unbekannt, und 2. unterscheidet er nicht genau zwischen den lapsi im Westen und im Osten, in Aegypten, zumal in Alexandrien; auch vermisse ich vielfach die Quellenbelege. Vgl. auch die gediegenen Artikel von Peters, Lapsi und Libellatici, F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie, Bd. II, Liefg. 10, S. 281—284, Liefg. 11, S. 297—299. Auch Peters unterscheidet nicht genau zwischen den eigentlichen Libellatici und den sog. Acta facientes; im Art. „Libellatici" S. 299 A gibt er sogar eine unrichtige Interpretation von Cypr. Ep. 30, der entscheidenden Stelle.

2) Nur durch Eutrop. breviar. IX c. 4 („Bellum civile quod in Gallia motum fuerat [Decius] oppressit") bezeugt. Vielleicht ein Vor-

der Rebellionen des L. Priscus in Macedonien und des älteren Julius Valens in Illyrien (vgl. Lipsius a. a. O. S. 206 und Aubé a. a. O. S. 70 nebst Anm. 2 u. 3), ein siegreicher Feldzug gegen die rheinischen Germanen [1]), endlich sein verhängnissvoller Gothenkrieg und die demselben vorhergehenden Vorbereitungen, machten es eben dem Kaiser unmöglich, sich während seiner gesammten zweijährigen Regierung unausgesetzt mit der Vertilgung des Christenthums zu befassen.

Schon aus Obigem erhellt, dass das laisser faire gegenüber den Christen (etwa seit Anfang 251) nur ein thatsächliches, durch die Nothlage des Reiches erzwungenes, war, aber keineswegs mit einer versöhnlicheren Stimmung des Imperators zusammenhing. Tillemont (Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. Tom. III, part. 2 [Bruxelles 1699] S. 157, 213—220, 423, 437—441; Tom. III, part. 3, S. 423) und Aubé (a. a. O. S. 181—194; s. auch S. 23) nehmen ein schliessliches „adoucissement" des Fürsten an, indess nur deshalb, weil sie die „acta s. Achatii" für im Wesentlichen echt halten. Ich habe schon längst gegenüber dem Verfasser der „Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiast." dargethan, dass die fragliche Vita ein durch und durch gefälschtes Machwerk ist (vgl. meine von Aubé nicht berücksichtigte Abhandlung „Der Bekenner Achatius a. a. O., s. oben S. 458 Anm. 1). Hier habe ich noch mit dem neuesten Forscher auf diesem Gebiete abzurechnen: Aubé zieht freilich ausser dem bekannten Ruinart'schen Codex Msc. abbatis de Noailles eine etwas bessere Recension der Acten zu Rathe, nämlich „le texte d'un manuscrit du IX[e] ou X[e] siècle (de Silos) de la Bibliothèque nationale (de Paris), fonds latin nouv. acquis. No. 2179 (S. 181, Anm. 2);

---

spiel der sog. fast ein Menschenalter später von Maximianus Herculius unterdrückten „Bagauda". Zu der eutropianischen Stelle bemerkt Aubé S. 70: „L'usurpation de Perpenna dans les Gaules ne prit point racine. La présence de l'empereur y fit tout rentrer dans l'ordre". Quelle?

1) Diesen durch die Münze Imp. Cae. Tra. Decius Aug. | Victoria Germanica (Eckhel VII, S. 345) bezeugten Sieg des Decius, der dem Gothenkrieg unmittelbar vorherging, übergeht Aubé S. 69 f.

in der That finde ich da wenigstens eine Ungeheuerlichkeit ausgemerzt (Aubé, S. 188 oben und Note 2 unten[1]); weitere bessere Lesarten des Msc. von Silos sind unerheblich (vgl. z. B. Aubé S. 181 f. Note 2; S. 187, Note 2)[2]). Aber der durchaus unzulässige Kern begegnet auch in dieser Recension unseres Heiligenlebens:

I. Auch nach dem Msc. von Silos schimpft Achatius weidlich über die Olympier, zumal über Jupiter, Apollo, Aesculap und Venus, stellt sie theils als Verbrecher, theils als ohnmächtige Götzen dar (Aubé, S. 183 f.).

II. Der Statthalter Marcianus stellt die Entscheidung über das Schicksal des standhaften Bekenners dem Kaiser anheim, ein Verfahren, welches durch das schneidige Decius-Edict eo ipso ausgeschlossen war (Aubé, S. 188)!

III. Kaiser Decius ist erfreut (!) über die Unbeugsamkeit des Achatius, befördert den gewissenhaften Statthalter wegen seiner Anfrage und verfügt die unbedingte Begnadigung des Heiligen (S. 188)!

Wie indess Decius persönlich über die Christen dachte, beweist das Schicksal des Celerinus, den er erst nach 19tägigen Kerkerqualen freigab (s. oben S. 462 f.). Und dass Decius' Gesinnung gegen die Anhänger Jesu bis zuletzt eine entschieden feindselige blieb, dass die Wahl des römischen Bischofs Cornelius, überhaupt die Ermattung der Verfolgung (schon seit Ende 250) sehr wider Willen des Imperators eintrat, erhellt unzweideutig aus den Worten des Zeitgenossen Cyprian, Epist. 55[3]).

1) Ruinart'sches Msc.; c. V, S. 202: ......, „Achatius dicor, et si proprium nomen meum exploras, vocor Agathos — angelus et Piso Trojanorum episcopus et Ménander presbyter" (s. meinen „Achatius" S. 79—82). Msc. von Silos: „Achatius dicor".

2) Ruinart'sches Msc., c. I, S. 199: „Marcianus Achatium ad se jussit adduci, quem scutum quoddam et refugium Antiochiae regionis audierat". Msc. von Silos: Marcianus .... Agacium (sic!) ad se jussit adduci, quod scutum et refugium illius regionis audierat.

3) „quod nos laudare debemus, sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra eo tempore (sc. Cornelium) cum tyrannus infestus sacerdotibus Dei fanda atque infanda comminaretur .... Nonne inter gloriosos confessores et martyras

Auch ich halte den Achatius für einen geschichtlichen Decius-Bekenner, der aber nicht, wie die gefälschten Acten und hiernach Aubé wollen, auf Befehl des Kaisers, sondern auf Veranlassung des Statthalters um Ostern 251 in Zusammenhang mit der allgemeinen Ermattung der Verfolgung in Freiheit gesetzt wurde (siehe das Nähere in meinem „Achatius" a. a. O. S. 78, Note 1; 91, 94)[1].

Wenn auch Decius die Vernichtung des Christenthums nicht durchgesetzt hat, so ist doch zuzugeben, dass er der Kirche gewaltig Abbruch gethan hat, mehr als alle übrigen römischen Christenverfolger, Diocletian und Genossen nicht ausgenommen, obgleich er seine Aggressionen in der äussersten Nothlage des Reiches unternahm und in Folge dieser ungünstigen Verhältnisse kaum ein volles Jahr mit voller Kraft die Kirche befehden konnte, dazu von den heidnischen Massen nur lau unterstützt.

Diese Ergebnisse des Decius-Sturmes lassen sich zurückführen:

1. auf die in Folge der langen Friedensepoche erschlaffte christliche Disciplin.

2. auf die ebenso energische als würdige Persönlichkeit des Imperators.

3. und vor Allem auf die Thatsache, dass er es verstanden hat, alle antichristlichen Elemente nicht bloss im Heer, sondern vor Allem auch im Senat, dieser von jeher eminent christenfeindlichen Potenz, geschlossen gegen die Jünger der Zukunftsreligion in's Treffen zu führen.

---

deputandus (sc. Cornelius), qui tantum temporis sedit exspectans corporis sui carnifices et tyranni ferocientis ultores" etc.

1) Aubé hat es sich entgehen lassen, dass auch abendländische Martyrologisten unseres Achatius gedenken, und zwar nicht bloss der ziemlich späte Rhabanus, der sein Calendar erst um 855 verfasst hat (cf. Martyr. Rhabani s. 29. Mart.: „Eodem die passio Achacii"; ed. Canisius — Jac. Basnagius, Thes. monum. eccles. etc., Tom. II, pars II, S. 323), sondern auch schon der sogenannte Hieronymus (s. 30. Mart.: „In Antiochia .... Achaci", ed. d'Achery — Martène, Spicileg., editio II, p. 7 a).

(Schluss folgt).

Zum Begriffe des Ethischen.

Von

Friedrich Nitzsch.

Scheinbar ist diese Frage trivial, die Antwort selbstverständlich. Es wird daher meine Aufgabe sein, zunächst nachzuweisen, dass es sich hierbei um ein wirkliches *Problem* oder um etwas *Problematisches* handelt, sodann aber die nachgewiesenen Schwierigkeiten zu *lösen*.

Als Object der Ethik gilt das Gebiet der *Freithätigkeit*, dem schon Aristoteles das Gebiet des *Nothwendigen* gegenüberstellte. In der Natur herrscht Nothwendigkeit, der Zwang des alleinherrschenden *Causalitätsgesetzes*; im menschlichen *Handeln* herrschen nach gewöhnlicher Annahme Freiheit und Thätigkeit nach *Zwecken*, also Finalgesetze. Aber hier stösst sofort die landläufige Betrachtungsweise auf Einwürfe, welche der Ethik die Wurzeln abzugraben drohen, nämlich von Seiten des sog. *Determinismus*. Es gibt aber zwei Arten des Determinismus. Einig sind beide in der Leugnung der formalen *Willensfreiheit*. Nach beiden wird behauptet: der Wille ist nicht frei, sondern schlechthin determinirt, schlechthin bestimmt. Jeder kann nur so handeln, wie er *ist*. So aber, wie er ist, ist er geworden nicht durch willkürliche Selbstentscheidung, sondern durch einen inneren Process, der sich ohne sein Zuthun vollzogen hat. Zwei *Arten* des Determinismus ergeben sich nun daraus, dass entweder von materialistischen Voraussetzungen ausgegangen wird — *oder nicht*. Nach den Voraussetzungen des *Materialismus* wird angenommen, auch das sog. geistige Leben sei lediglich ein physisches Erzeugniss der verschiedenen Verbindung und Wandlung der

Materie, auch das Wollen und Denken beruhe lediglich auf der Organisation der Nerven und des Gehirns, Nerven und Gehirn verdankten aber ihr Dasein und Sosein lediglich der Combination der Stoffe, in welche sie chemisch aufgelöst werden könnten, und der innerhalb dieser wirkenden Bewegungen. — Es gibt aber auch einen Determinismus ohne materialistischen Hintergrund. Dieser leugnet nicht die Selbstständigkeit des Geistes überhaupt, sondern nur die des Willens. Er lehrt: der Wille wird beherrscht durch das Totale der in der Seele gegenwärtigen Vorstellungen, letztere aber dringen in die Seele des Individuums ein ohne die Mitwirkung der Willkür desselben.

Nun ist es klar, dass, wenn es keine Selbstständigkeit des Geistes gibt, überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen organisch-materiellen Processen und geistigen des Willens und des Denkens, Erstere aber der unbedingten Nothwendigkeit der physischen Causalitätsgesetze unterworfen sind, jede Ethik gegenstandslos und sinnlos ist. Die Ethik wird so zur blossen Anthropologie, zur Naturwissenschaft, d. h. sie verschwindet. Aber auch, wenn nicht die Unselbstständigkeit des Geistes überhaupt, sondern nur die unbedingte Abhängigkeit des Willens von geistigen Vorstellungen behauptet wird, wird die Möglichkeit der Ethik bedroht, was freilich von vielen Deterministen dieser Art geleugnet wird. Wenn ich auf Schritt und Tritt abhängig bin von dem Totale der Vorstellungen, die in mir gerade gegenwärtig und wach sind, die ich aber unwillkürlich eingesogen habe, so ist schwer einzusehen, wie ich im Stande sein soll, anders zu handeln, als ich handle, wie ich für meine Strebungen und Handlungen verantwortlich sein soll und welchen Sinn eine Ethik haben soll. Anerkannt ist das freilich nicht allseitig. So stehen z. B. die Stoiker des Alterthums in dem Rufe, sehr energische Moralisten zu sein, und doch sind die Stoiker Deterministen. Von den Neueren hat sich Schleiermacher um die Ethik grosse Verdienste erworben, und doch besitzen wir eine sehr scharfsinnige Jugendschrift von ihm „über die Freiheit des Menschen“, die durch und durch deterministisch ist.

Doch gehen wir weiter:

Nothwendigkeit herrscht 2) auch auf dem Gebiete des Theoretischen, wenn auch in anderer Weise, als auf dem Gebiete der Natur. Denn das Theoretische oder Wissenschaftliche beruht unter Anderem auf einem streng methodischen Verfahren der Begriffsbildung, der Urtheilsbildung, des Schliessens und des Beweisens, endlich der Systembildung, folglich auf einem Analogon des Verhältnisses von Grund und Folge, welches in der Natur herrscht. Nun ist die Ethik als Wissenschaft jedenfalls theoretisch, aber das Sittliche und die Sittlichkeit selbst pflegen wir nicht auf Energie des Denkens, sondern auf Willensthätigkeit zurückzuführen. Wenn nun aber das Theoretische und das Sittliche nicht scharf unterschieden werden, so ist der selbstständige Werth des Ethischen von Neuem bedroht. Jener Unterschied ist aber oft genug verwischt worden. Sokrates hat, wie Cicero sagt, die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, er bekümmerte sich weniger um kosmologische Naturphilosophie, als um die Sittlichkeit, er war unter den griechischen Philosophen der Begründer der Moral, aber gerade Sokrates lehrte, alle Tugend beruhe auf Wissen, die Tugend sei lehrbar. Freilich meinte er damit sittliche Einsicht. Aber die Consequenz ist doch: der gescheidteste Mensch muss auch der sittlich Beste sein, ein Satz, der durch die Erfahrung nicht bestätigt wird. Denn oft sind gerade die Klügsten die Schlechtesten. Gesinnung und Verstandeskraft müssen unterschieden werden. Von Aristoteles wurde nun in der That jener sokratische Satz, dass die Tugend im Wissen bestehe, bestritten. Es fragt sich aber, ob er darin weitgenug gegangen ist. Denn er selbst unterscheidet zwar ethische Tugenden und dianoetische, also Tugenden des Charakters und Tugenden des Verstandes. Aber, wenn ἀρετή wirklich Tugend und nicht vielmehr Tüchtigkeit heissen soll, so begeht Aristoteles einen Rückfall in den Fehler des Sokrates. Unter seinen Tugenden figurirt z. B. die ἐπιστήμη, die Wissenschaft oder, wie wir sagen würden, die Wissenschaftlichkeit. Aber auch moderne Ethiker bedrohen die Besonderheit und Selbstständigkeit des

Ethischen, z. B. Schleiermacher. Dieser rechnet zum Ethischen alle Ergebnisse des Eindringens der Vernunft oder des Geistes in die Natur. In seiner philosophischen Ethik gilt als Princip: das Vernunftwerden der Natur oder das Naturwerden der Vernunft. Er unterscheidet zwei ethische Thätigkeiten: Bilden oder Organisiren und Symbolisiren, d. h. Bezeichnen oder Erkennen. Also die halbe Ethik besteht in Beschreibung der normalen Denkthätigkeit. Wollen und Erkennen werden nicht gesondert.

Andererseits ist Schleiermacher als Theologe dafür bekannt, dass er Moral und *Religion* sehr scharf unterscheidet. Schon dadurch werden wir darauf aufmerksam gemacht, dass Andere Moral und Religion *confundirt* haben.

So werden wir denn auf eine dritte Function hingeleitet, welche die Selbstständigkeit des Ethischen zu bedrohen scheint: die religiöse. Beides ist oft identificirt worden, bald so, dass man sagte: das allein Werthvolle an der Religion ist das Moralische, bald so, dass man sagte: das allein Werthvolle an der Moral ist das Religiöse. Letzteres gilt bis zu einem gewissen Maasse von Plato. Denn nach Plato ist das sittliche Ziel des Menschen die *Verähnlichung mit Gott*. Auf demselben Standpunkte stehen sehr viele christliche Theologen. Nach Kant dagegen ist das Religiöse ein blosses Anhängsel der Moral oder ein vorläufig unentbehrliches *Surrogat* der Moral: die Fassung der Sittengesetze als göttlicher Gebote. Doch wir gehen weiter. Von Anderen ist die Religion mit der *Kunst* in eine sehr nahe Verwandtschaft gerückt worden. Aber dies gilt nicht nur von der Religion, sondern auch von der *Moral*. So werden wir denn zu einer vierten Frage geführt: wie verhält sich das *Ethische zum Aesthetischen?* Beides ist oft beinahe identificirt worden. Sehen wir einmal von den griechischen *Philosophen* ab und achten wir auf die Lebensanschauung des griechischen *Volkes*, wie sie sich bei Dichtern und Rednern, freilich auch bei Philosophen darstellt, so finden wir als Ausdruck für das Sittliche die Phrasis: καλὸς κἀγαθός, *schön* und gut. Aber auch καλός für sich allein heisst oft: gut. Also das *Schöne* und das Gute werden identificirt. Dies ent-

spricht in der That der Lebensanschauung des griechischen Volkes, bei dem Kunst, Religion und Ethik überall in einander greifen. Dasselbe zeigt sich bei denjenigen deutschen Dichtern, die in den Idealen der Hellenen wieder heimisch wurden. Vielleicht kann hierher gezogen werden, was Tasso sagt, der wirkliche und der Goethe'sche. Tasso sagt in dem Schäferspiel Aminta einmal: Ein goldenes, glückliches Gesetz, das die Natur schrieb: Wenn's gefällt, so ziemt's. Und Goethe lässt den Tasso sagen: Erlaubt ist, was gefällt. Sicher gehört hierher z. B. im zweiten Theile des Faust die ganze Partie, welche den Verkehr Faust's mit der Helena schildert, aber ausserdem vieles Andere in den Goethe'schen Dichtungen und sonstigen Schriften. Was Schiller betrifft, so nenne ich seine „Briefe über die ästhetische Erziehung". Schiller huldigte Anfangs dem strengen Kantischen Moralismus, demzufolge es nichts Höheres gibt, als einen guten Willen. Dabei galt ihm die Kunst als Erziehungsmittel zur Moral, insofern sie die Naturtriebe veredelt. Später aber fand er in der Kunst, also im Aesthetischen nicht ein Mittel zum Ethischen, sondern das höchste Ziel, das Ethische selbst. Er lehrte: der Mensch soll sich nicht durch seine sinnlichen Triebe knechten lassen; dennoch gehört auch die Sinnlichkeit zu den berechtigten Momenten des Menschenwesens. Andererseits: der Vernunfttrieb muss den sinnlichen Trieb mässigen. Aber die blosse Herrschaft des Vernunfttriebes, wie er sich im starren, der Neigung widerstrebenden Pflichtgebot bemerkbar macht, ist doch auch einseitig. Der Zwang der Herrschaft der sinnlichen Triebe und der Zwang der Vernunft — beide widerstreben der wahren Humanität. Die Versöhnung und höhere Einheit beider liegt im ästhetischen Spiel, in der Kunst, die sinnlich und geistig zugleich ist. Daher ist die künstlerische Thätigkeit und der Kunstgenuss die wahre Humanität, die wahre Moral, die schöne Seele das höchste Ideal. — Mit den vier bisher erwähnten Substitutionen für die Ethik ist aber die Zahl der möglichen und wirklich vorgekommenen noch nicht ganz erschöpft. Zu erwähnen ist noch eine fünfte, letzte, nämlich die Gleichsetzung des Ethischen und des Juristi-

schen, der Moralität und der Legalität. Eine Hinneigung dazu findet sich bei Hegel. H. hat alle Seiten der Philosophie behandelt, aber er hat nie unter diesem Namen eine Ethik oder Moral geschrieben; sondern was man gewöhnlich Moral nennt, hat er theils in der Phänomenologie und Psychologie, theils in der Rechtsphilosophie behandelt. Man kann freilich nicht sagen, dass er Recht und Moralität geradezu verwechselt hat; aber er neigt hin zu einer Verwischung der Grenzen beider. Ganz gehört aber hierher z. B. der Engländer Thomas Hobbes. Nach Hobbes ist das ursprüngliche Gesetz der menschlichen Natur das Gesetz der Selbstsucht, und eben dieses ist auch ihr ursprüngliches Recht. Uneingeschränkt würde aber die Selbstsucht jedes Einzelnen zu einem Kriege Aller gegen Alle führen. Die Klugheit gebietet, dass jeder auf einen Theil seiner Naturrechte verzichte. Friede ist nur dadurch zu erlangen, dass jeder dafür, dass ihm Schutz gewährt wird, der Freiheit entsagt, schlechtweg zu thun, was ihm beliebt, vorausgesetzt, dass alle Anderen zu dem gleichen Verzicht bereit sind. Dieses stillschweigende Uebereinkommen hat nun zur Begründung des Staates, bezw. zur absoluten Monarchie geführt, und die Sittlichkeit besteht lediglich in dem Gehorsam gegenüber dem Staatsgesetz.

Ich gehe nunmehr über zur Beurtheilung der hervorgehobenen Grenzverschiebungen und zur Feststellung der meiner Ansicht nach richtigen Fassung. Dabei beginne ich mit der Verhältnissbestimmung, die ich für die einfachste halte, der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Moralischen und dem Juristischen. Der Unterschied liegt darin, dass der Richter es nur mit äusseren Unterlassungen und Handlungen zu thun hat, die Ethik dagegen zugleich mit der inneren Gesinnung. Es ist nicht Sache der Rechtspflege, direct sich um die moralische Gesinnung der Staatsbürger zu bekümmern. Wer durch keine äussere Handlung oder Unterlassung ein Staatsgesetz verletzt hat, dem kann der Richter nichts anhaben. Der Staat zwar als solcher hat ein Interesse an der Moralität seiner Angehörigen. Aber der Staat ist nicht nur ein Institut zum

Zwecke der Rechtspflege und der Garantie des Schutzes, sondern der Staat hat auch die Aufgabe, die Cultur und zwar auch die sittliche Cultur zu befördern und zu erhalten. Ja ein Interesse hat auch die Rechtspflege an der Moralität. Denn, gäbe es gar keine Moralität, so würden die Gerichte so viel und unablässig mit Verbrechen jeder Art zu thun haben, dass sie ihre Arbeit nicht im Entferntesten zu bewältigen vermöchten. Aber dennoch ist Legalität mit Immoralität verträglich. Es kann Jemand innerlich der grösste Schurke sein, ohne jemals mit dem Strafgericht in Berührung zu kommen. An sich freilich gehört auch die Legalität zur Moralität, das Rechtmässige im juristischen Sinne gehört bei normalen Verhältnissen (d. h. wenn die factische Gesetzgebung nicht selbst unsittlich ist) mit zum Ethischen. Aber der Gehorsam gegen die Gesetze ist nur ein Theil der Moralität, und von einer Gleichsetzung beider Gebiete kann nicht die Rede sein. Die Theorie eines Hobbes will zwar zur Gleichsetzung des Sittlichen und Juristischen führen, aber es gelingt ihr nicht. Sie führt vielmehr zur Aufhebung des Sittlichen, was übrigens auch schon sein Satz vom Recht der Selbstsucht thut. Schon etwas schwieriger ist die Bestimmung des Verhältnisses des Ethischen zum Theoretischen. Das rührt daher, dass zur Sittlichkeit auch eine gewisse Einsicht gehört. Daher ist es sehr begreiflich, dass zu den Cardinaltugenden Plato's auch die Weisheit gehört. Um geistig verkrüppelte Menschen haben wir uns hier nicht zu bekümmern. Wer aber nicht geradezu verrückt oder blödsinnig ist, hat die Pflicht, von der Denkkraft, die er als Mensch in sich vorfindet, auch im moralischen Gebiete Gebrauch zu machen. Auch die Liebe im ethischen Sinne bedarf der Leitung durch das Auge der Weisheit. Sonst wird sie in der Wahl der Zwecke und der Mittel fehlgreifen. Aber dieses so zu sagen theoretische Gebiet innerhalb der Sittlichkeit ist nicht sehr umfangreich. Ein beschränkter Mensch kann in sittlicher Hinsicht respectabel sein, und die Moral muss so beschaffen sein, dass der einfachste Mann aus dem Volke ihr zu entsprechen im Stande ist. Förmliche, methodische und tech-

nische Wissenschaftlichkeit ist aber etwas ganz Anderes, als Weisheit im ethischen Sinne. Sie setzt Anlagen und Schulung voraus, die nicht jedem zugänglich sind. Moralvorschriften müssen aber allgemeingültig sein. Wenn daher Aristoteles als ἀρετή die ἐπιστήμη fordert, so ist das nur insofern in der Ordnung, als jeder verpflichtet ist, nach dem höchsten Grade der Einsicht zu streben und so viel Einsicht anzuwenden, als er besitzt, oder als ἀρετή nicht Tugend bedeutet, zu der jeder verpflichtet ist, sondern eine Tüchtigkeit, ohne deren Vorhandensein in der Gemeinschaft, in der bürgerlichen Gesellschaft eine allerdings gültige Seite der Humanität nicht zur Ausbildung kommen könnte. Wenn aber Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik diejenige Beherrschung der Natur, die Sache des Willens und der Gesinnung ist, confundirt mit der Beherrschung der Natur durch Erkenntniss, so ist das ein wissenschaftlicher Fehler.

Wie verhält es sich aber mit dem Aesthetischen? Gegen die Gleichsetzung des Sittlichen mit der Richtung auf Kunstthätigkeit und Kunstgenuss lässt sich vielleicht nicht einwenden, dass sie den Fehler begehe, in echt aristokratischer, nämlich geistig aristokratischer Weise nur auf die Gebildeten Rücksicht zu nehmen. Denn irgend welche ästhetische Bedürfnisse hat auch der Mann aus dem Volke. Ganz gleichgültig ist es auch dem katholischen Bauer nicht, ob er seine Andacht in einer stall- oder scheunenartigen Dorfkirche verrichten muss oder es in einem kunstgerechten gothischen oder romanischen Dome kann. In Griechenland hatte mit Ausnahme der Sklaven auch der gemeine Mann geradezu einen gewissen Kunstsinn, und nach den Zeiten der Renaissance waren in Italien die Grenzen zwischen der Ambition eines geschmackvollen Handwerkers und der eines Künstlers sehr fliessend. Benvenuto Cellini, dessen Selbstbiographie Goethe übersetzt hat, war ursprünglich nichts Anderes als ein geschickter Goldschmied. Kurzum man kann die Identificirung von Ethik und praktischer Aesthetik nicht ohne Weiteres für eine aristokratische Schrulle erklären. Ferner ist es sicher, dass unter Vermittelung der Einbildungskraft mittelst des Schönheifssinnes

der Künstler veredelnd auf die reine Willenskraft wirken kann, ja, dass die Schaubühne ethische Begeisterung wecken kann. Aber Goethe selbst ist über die Verwechselung der ethischen mit der ästhetischen Harmonie im zweiten Theile des Faust zuletzt hinausgelangt. Die Romantik dagegen, welche theilweise in dieser Verwechselung hängen blieb, gerieth in Unsittlichkeit, wie z. B. Friedr. Schlegel's Lucinde zeigt. Wie die in sinnlich schönen Formen verleiblichte Idee, so ist allerdings auch die ideale Sinnlichkeit der Kunst als Moment der Humanität berechtigt und nothwendig; aber das Schöne allein kann das Gute weder ersetzen, noch vertreten. Der Versuch, durch Kunstthätigkeit oder Kunstgenuss allein das Gleichgewicht zwischen Geist und Sinnlichkeit herzustellen, misslingt regelmässig, er führt immer zu einem Uebergewicht der Sinnlichkeit, wie z. B. der entartete Humanismus des Reformationszeitalters am Hofe Leo' X. und manche neuere Erscheinungen zeigen. Die Kunst allein bietet keine Garantie dafür, dass das Edle, das sie darstellt, über die Grenzen der Phantasie und der Affecte hinaus wirkt und den selbstsüchtigen Willen überwindet. Sittlich fördernd wirkt sie meist nur da, wo für die Sittlichkeit der Grund schon gelegt, dieselbe aber vielleicht der Belebung bedürftig ist. Im vorigen Jahrhundert hat die Kunst, namentlich die Poesie, in Deutschland übrigens auch dadurch heilsam gewirkt, dass sie von der Unnatur zur Natur zurückführte, was zum Theil eine Folge der Einwirkungen Rousseau's war. Verwandelt man aber mit den materialistischen Anthropologen den sittlichen Menschen in den natürlichen, sagt man: das Wahre an der Ethik ist allein das Anthropologische, so hebt man die Ethik auf. Man kann wohl (mit den Stoikern) sagen: das Wahre ist, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben. Aber wenn man unter der Natur des Menschen nicht die Idee des Menschen und die Bestimmung des Menschen versteht, sondern damit die empirische Natur meint, also den Menschen, wie er nun einmal ist, so predigt man die Selbstsucht oder mindestens das Sichgehenlassen, und dazu nöthigt allerdings der materia-

listische Determinismus. Indem dieser die Willensfreiheit schlechtweg leugnet, erklärt er jede Ethik für sinnlos. Niemand lobt oder tadelt eine Kraft der Natur, und wenn auch die Vorgänge im Denken und Wollen des Menschen reine und physische Naturprocesse sind, kann man das menschliche Thun nicht regeln wollen. Dies gilt aber nur von dem absoluten Determinismus; ein relatives Determinirtsein muss allerdings behauptet werden. Das Gegentheil, der absolute Indeterminismus oder Indifferentismus, vernichtet jede Psychologie und ist unwissenschaftlich. Die menschliche Seele gleicht niemals einer unbeschriebenen Tafel. Wir sind immer bis zu einem gewissen Grade determinirt: durch Temperament, Familientypus, Nationalität, Lebensgewohnheiten und frühere sittliche Entscheidungen. Aber trotz unseres relativen Determinirtseins bleibt immer noch ein unbestimmtes, daher bestimmbares, auch durch Willensentscheidungen bestimmbares Element in uns übrig.

Endlich ist über das Verhältniss der Sittlichkeit und der Religion noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Beide fallen keineswegs zusammen. Auf niederen Stufen können Religion und Sittlichkeit nebeneinander hergehen. Religionen können sich gleichgültig verhalten gegen das Sittliche. Es hat oft einen Hofdienst gegenüber den Göttern gegeben, der gegen das Sittliche ganz indifferent war. Aber auch auf der höchsten Stufe fallen Religion und Sittlichkeit nicht geradezu zusammen. Vermöge der Religion werden immer Güter von der Gottheit begehrt, auf der höchsten Stufe allerdings sittliche Güter. In der Moral dagegen kommt es auf Leistungen an, die einem sittlichen Ideal entsprechen. Der Fromme als solcher begehrt von der Gottheit die Kraft zur Sittlichkeit, und seine moralische Empfänglichkeit gegenüber Gott gilt als Bedingung für den Empfang der göttlichen Gabe. Aber auch auf der höchsten Stufe gilt Gott nicht als blosser sittlicher Gesetzgeber und Richter und höchstes sittliches Ideal, sondern als Geber eines Gutes, hier der Kraft zur Sittlichkeit. Wahr ist aber, dass ohne den Glauben an eine sittliche Weltordnung, wie Kant und Fichte zugestehen, die Sittlichkeit nicht gedeihen kann, und

der Glaube an die sittliche Weltordnung ist eine Art von religiösem Glauben. An eine Lohnerwartung ist dabei nicht zu denken. Sondern zum sittlichen Streben mit Zuversicht gehört der Glaube, dass die Welt so eingerichtet ist, dass beim Siege des Guten etwas herauskommt.

Fasse ich nun Alles zusammen, so darf ich sagen: Voraussetzung des Ethischen ist die relative Freiheit des Willens und der Glaube an eine sittliche Weltordnung; es beruht ferner auf der Kraft des Willens und der Gesinnung, also nicht auf blosser Legalität, auch nicht auf theoretischer Virtuosität, endlich auch nicht auf blossem Sinn für das Schöne. Die Sittenlehre ist also die Wissenschaft von der normalen Gestaltung des menschlichen Lebens, soweit dasselbe auf der Wirksamkeit der Gesinnung und des Willens beruht, oder die Lehre von der normalen Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des Menschen. Das ist freilich, ich wiederhole es, ein sehr einfaches Resultat. Aber ich glaube gezeigt zu haben, dass dieses Resultat nach den Ergebnissen der Geschichte der Ethik nicht selbstverständlich ist.

Die Secte der Nazarener in Ungarn

von

Ludwig Sig. Szeberényi,
ev.-luth. Pfarrer zu Tót-Aradácz.

Aus dem Ungarischen ins Deutsche übertragen

von

G. Schwalm,
ev.-luth. Pfarrer zu Pancsova.

Die nachstehende Arbeit ist ein Theil eines grösseren Werkes, in welchem einleitungsweise die allgemeine anabaptistische Bewegung sowohl im 16. als im 17. Jahrhundert mit ihren verschiedenen Verzweigungen geschildert und dann im Besonderen das Leben und die Wirksamkeit des Stifters der Nazarener, des Schweizers Sam. Fröhlich vorgeführt wird. Der letztgenannte Abschnitt stützt sich auf die sehr selten gewordenen und schwer zugänglichen Schriften Fröhlich's und seiner schweizerischen Gegner und verdient ebenfalls die volle Beachtung der deutschen sectengeschichtlichen Forschung. Für den Leserkreis der „Jahrbücher" aber ist der auf Ungarn bezügliche Abschnitt als der werthvollste erschienen.

Die Begründung und Verbreitung der Secte der Nazarener in Ungarn[1]).

Der Anabaptismus hatte zur Zeit der Reformation und in dem darauf folgenden Jahrhundert zahlreiche Anhänger in unserem Vaterlande gefunden.

1) Ueber die Nazarener erschienen des öftern Berichte in dem Ballagi'schen Kirchenblatte „Egyház és iskolai lap". 2. Das Werk von

Die Staatsgewalt und die Kirche traten mit aller Strenge gegen sie auf.

Die im Jahre 1588 verfasste Confession der Bergstädte thut auch der Anabaptisten Erwähnung, indem sie betreffs des gegen sie zu befolgenden Vorgehens den Unterschied machte zwischen solchen, die noch zurückbekehrt werden können und solchen, die man nicht überzeugen könne [1]).

Die Anabaptisten sind, wie überall, so auch bei uns durch die Staatsgewalt ausgerottet worden.

Die recipirten prot. Confessionen hatten sich bis zum Jahre 1848 keiner ungetrübten Religionsfreiheit zu erfreuen. In der Zeit der Unterdrückung bewahrte unsere Vorfahren ihr Glaubenseifer und ihre Liebe zur Kirche vor der Aufnahme solch extravaganter Richtungen.

Der Einfluss des Pietismus war auf unsere vaterländischen prot. Kirchen nicht minder gross. Dafür zeugen die im 17. und 18. Jahrhundert herausgegebenen ungarischen und slovakischen asketischen Bücher und Lieder.

In welchem Jahre und durch wen die durch Fröhlich begründete Richtung in unserem Vaterlande Eingang gefunden, lässt sich mit völliger Gewissheit nicht bestimmen.

Nach Einigen soll der aus dem Zalaer Komitate aus Szentpéter stammende Ludwig Hemsey, der während seiner Wanderschaft längere Zeit in Hauptwyl (Schweiz) verweilte,

---

Anton Szöllösi „A nazarénusokról". Besonderer Abdruck in dem „Prot. egyh. és isk. Figyelmező" Jahrg. 1871. Debreczen 1871 p. 22. — 3. „Vasárnapi Ujság" Jahrg. 1870. Paul Biró schrieb darin mehrere Artikel über die Nazarener. — 4. Auch „Pesti Napló" Jahrg. 1870 gedenkt ihrer in 4 Artikeln. — 5. „A Krisztusban hivő gyülekezet rendtartásainak ismertetése" erschienen in Szeged 1869, p. 40. — 6. Von G. A. Csernák sind unter dem Titel „Nazareni v Uhrach" 2 Beiträge in dem „Ev. Cirkevnik" Jahrg. 1883 erschienen.

1) Die betreffende Stelle lautet folgendermassen: „constat nos Anabaptistas sanabiles ad revocationem coegisse, insanabiles vero agris et finibus nostris eiecisse et nisi hoc factum fuisset a doctissimis nostris pastoribus et concionatoribus, adiutis divina gratia et cura ac diligentia Senatum periculum fuisset, ne omnes civitates per hoc genus hominum pestiferorum fuissent devastatae". Ribini „Memorabilia ecclesiae aug. conf. in Hungaria". Posonii 1787, Tom. I, pag. 141.

dieser Lehre in unserem Vaterlande Eingang verschafft haben. Diese Behauptung ist insofern wahrscheinlich, da Fröhlich bereits im Jahre 1835 in Hauptwyl eine Gemeinde gegründet hatte. Hemsey hatte eine religiöse Erziehung genossen und war auch als Jüngling wegen seines tiefreligiösen Gemüthes bekannt.

In der Gemeinde der Heiligen fand er das, was er suchte. Seinem Glaubenseifer bot das, was Fröhlich von einem jeden Gemeindegliede forderte, der Beruf eines Apostels, reichliche Nahrung. Hemsey verkündete nach seiner Heimkehr die neue Lehre in den Komitaten jenseits der Donau; stiess aber bei den Geistlichen und der Obrigkeit auf grossen Widerstand. In Stuhlweissenburg wurde er mit dem Messpriester des Franziskaner Ordens Namens Gáspár bekannt, der damals (vor 1848) einer der ausgezeichnetsten Kanzelredner Stuhlweissenburgs war. Auf Gáspár machte der Jüngling mit dem blassen Gesicht und den scharfen Augen einen tiefen Eindruck. Das Resultat ihrer Gespräche war, dass Gáspár, aus seinem Orden scheidend, Nazarener wurde.

Nach Andern („Neues Pester Journal", „Augsburger allgemeine Zeitung") soll Ludwig Hemsey mit Fröhlich im Jahre 1842 in Zürich bekannt geworden sein und dahin auch seinen Bruder Josef Hemsey und andere seiner Landsleute berufen haben.

Im Jahre 1843 starb Ludwig Hemsey und ersuchte vor seinem Tode seine Genossen, dass sie die Lehre nicht allein in ihrem Vaterlande, sondern auch in anderen Ländern verkündigen sollten.

Zu der Zeit war Josef Kovács der eifrigste Apostel dieser Lehre in Ungarn. Emerich Hemsey (der zweite Bruder Ludwig Hemsey's) schreibt in einem seiner Briefe, dass ihre Sache einen guten Fortgang mache, indem innerhalb von kaum 3 Monaten 41 neue Gläubige getauft worden seien. Josef Hemsey kehrte im Jahre 1846 in sein Vaterland zurück, wo er während der Revolution spurlos verschollen ist.

Diese Beiden sollen die Ersten gewesen sein, welche einen Theil der Lieder der Nazarener ins Ungarischbe übertragen hatten.

Der Sohn Fröhlich's erwähnt in einem, an den Verfasser dieses Werkes gerichteten Briefe, einen gewissen Josef Bella [1]), welcher, wie er sich ganz genau erinnere, im Jahre 1846 im Hause seines Vaters zu Strassburg sich längere Zeit aufgehalten hatte.

Josef Bella wurde um das Jahr 1810 zu Királylehota im Liptóer Komitate geboren. Er bereiste als Schlossermeister das Ausland und wurde dort mit den Nazarenern, namentlich mit Fröhlich, deren Begründer, bekannt. Heimgekehrt, verbreitete er anfangs in Pest, später in Liptó den Nazarenismus. An letzterem Orte fand er viele Anhänger. Die absolutistische Regierung der fünfziger Jahre indessen liess ihn, wie auch seine Anhänger, ins Gefängniss werfen. Vor den Plackereien flüchtete sich Bella nach Amerika. Seine in Liptó noch verbliebenen Anhänger fischen ihm die Baptisten weg.

In unserem Vaterlande treten die Nazarener erst nach dem Jahre 1848 in grösserer Anzahl auf. Ihre erste grössere Gemeinde haben sie in Pacsér im Bácser Komitate gegründet, wo Hackl, Fröhlich's Freund, auch Josef Notter, den Kirchenvater der dortigen ref. Gemeinde bekehrte.

Der eifrigste Apostel des Nazarenismus, ja dessen Begründer in unserem Vaterlande, möchte man sagen, war Stefan Kalmár (vormals Krämer).

Kalmár, in Pacsér geboren, stammte von röm.-kath. Eltern ab. Sein Vater war Oekonomiebeamter. Die Anfangsgründe des Unterrichtes genoss er in Pacsér, während er das Gymnasium in Baja, im Kloster der Franziskaner absolvirte.

Von Baja kam er nach D. Földvár, um dort Theologie zu studiren, aber hier lässt er, ohne das 3. Jahr beendigt zu haben, seine Laufbahn im Stich. Darauf sehen wir ihn im Jahre 1848 wieder in der Bácska, wo er dem General Kmety Spionirdienste leistet. Im Jahre 1850 sehen wir ihn in der Umgegend Wiens flüchtig umherirren, wo er in Haft

---

1) Szöllösi erwähnt einen gewissen Béla. Dies dürfte ein und derselbe sein mit dem von mir erwähnten Josef Bella.

genommen, in Pest eingekerkert wurde. Kalmár wurde in Pest in das Gefängniss für geringere Verbrecher geworfen. Nachdem die Gefängnissthür sich hinter ihm geschlossen, begann er in äusserst gedrückter Stimmung über sein zielloses, vielbewegtes Leben nachzusinnen. Da hörte er in der benachbarten Gefängnisszelle, von welcher ihn blos eine verschlossene Thür trennte, lautes Gespräch. Er wird aufmerksamer und hört, dass in seiner nächsten Nachbarschaft Jemand die Bibel auslegt. Ganz genau vernahm er, wie der Betreffende von der Güte und Barmherzigkeit Gottes sprach. Der eifrige Bibelerklärer war ein gefangener Nazarener. Seine Rede machte auf das zerrüttete Gemüth Kalmár's einen derartig überwältigenden Eindruck, dass er ein eifriger Apostel des neuen Glaubens wurde. Dem Kerker entronnen, verkündet er in Pacsér und dessen Umgebung die Lehren des Nazarenismus. Er wandert von Ort zu Ort, und das Volk, welches anfangs aus purer Neugierde zu ihm strömt, hört später mit voller Andacht den sonderbaren Prediger, der mit einer gewissen Vorliebe die Diener der Kirche geisselt.

Die Obrigkeit lässt Kalmár verfolgen und ihn als Volksaufwiegler erst in Zombor, später in Ofen gefangen setzen, um ihn zuletzt nach Wien ins Irrenhaus überführen zu lassen. Hier schrieb er das ganze Neue Testament ab. Im Jahre 1863 kehrte er zurück nach Pascér, aber nicht mehr als Nazarener, sondern als ein Feind aller positiven Religion und beendet hier als Winkelschreiber sein Leben.

Zur Zeit der absolutistischen Regierung erlitten die Nazarener vielfache Verfolgungen, ob zwar ein Regierungsdekret aus dem Jahre 1854 die Unterweisung und milde Behandlung derselben anempfahl.

Nach H. M. Vásárhely brachte diese Lehre ein Zimmermann Namens Josef Tóth aus Szabadka, und zwar mit einem solchen Erfolge war es ihm gelungen, dieselbe dahin zu verpflanzen, dass H. M. Vásárhely auch heute noch die grösste Gemeinde der Nazarener ist. Ihre, dem Minister für Cultus und Unterricht unterbreitete Confession hatten sie ebenfalls hier verfasst. Im Jahre 1863 beriefen die Nazarener zu H. M. Vásárhely einen gewissen Karl Ethei, damit er ihnen

in der Verbreitung der Lehre des Nazarenismus hülfreich zur Hand gehe. Ethei hatte wegen eines Raubmordes 12 Jahre im Kerker zugebracht. Hier wurde er mit den Nazarenern bekannt. und nachdem er seine Freiheit wieder bekam, wurde er der eifrigste Apostel des Nazarenismus.

Von H. M. Vásárhely verbreitete sich der Nazarenismus in das benachbarte Békéser und Csanáder Komitat, von da aber in das Biharer und Arader Komitat. Zerstreut gibt es auch in den Theilen Siebenbürgens Nazarener.

Für das Torontáler Komitat und überhaupt für die südlichen Komitate ist der Ausgangspunkt des Nazarenismus Temesvár, wohin die aus dem Auslande gekommenen Uhrmacher denselben eingeschmuggelt haben. Von da aus verbreitete sich derselbe in die gewesene Militärgrenze. An diesen Orten gibt es kaum eine evang. oder ref. Gemeinde, in der die Nazarener nicht eine besondere Gemeinde und ein Bethaus hätten.

Dass die Anzahl der Nazarener keine geringe ist, beweist schon der eine Umstand, dass es eine Gemeinde gibt, wo deren Seelenzahl Tausend überschreitet.

In den unteren Komitaten jenseits der Donau gibt es auch Nazarener, nicht minder in Kroatien und Bosnien. In Kroatien verfährt die Obrigkeit aufs aller Strengste mit ihnen, sie verfolgt sie und lässt an manchen Orten deren Kinder mit Zwang zur Taufe bringen.

Die Anzahl der Nazarener lässt sich nicht genau bestimmen; bei Gelegenheit der letzten Volkszählung wurden sie an den meisten Orten nicht besonders benannt, sondern jener Confession beigezählt, deren Gläubige sie früher gewesen.

In neuerer Zeit verbreitet sich der Nazarenismus in den gr.-or. Kirchengemeinden. In der röm.-kath. Kirche hat derselbe verhältnissmässig wenig Terrain erobert.

Es ist bei dieser Secte eine eigenthümliche Erscheinung, dass sie an manchen Orten sich reissend verbreitet, sobald sie aber eine grössere Anzahl von Gläubigen besitzt, geht sie zurück. Mit der Anzahl der Gläubigen wächst auch die Anzahl der Schriftausleger und da entstehen dann unter den

Heiligen Zwistigkeiten, weil ein jeder hartnäckig sich an seine eigene Schriftauslegung klammert. So hatten sich in O-Becse, einem röm.-kath. Orte, vor 20 Jahren 200 Familien dem Nazarenismus angeschlossen. Unter den zahlreichen Gläubigen entstanden indessen Streitigkeiten und heute besteht die Gemeinde kaum aus 2—3 Mitgliedern.

Die Glaubensanschauung, Gemeindeorganisation und der Gottesdienst der Nazarener.

Von einer zusammenhängenden, systematischen und entwickelten Lehre kann bei dieser Secte keine Rede sein. Ich will es versuchen, in wenigen Zeilen ihre Glaubens- und Weltanschauung vorzutragen, und zwar auf Grund ihres Glaubensbekenntnisses, ihrer Gesangbücher und zerstreuter Aeusserungen [1]).

Die Nazarener behaupten mit den Anabaptisten der Reformation, dass der Mensch durch den Glauben und die

---

1) 1. Neue Zionsharfe. Eine Sammlung von Liedern und Gesängen für die Gemeinde der Glaubenden in Christo. Zürich 1861. Druck von Zürcher u. Fürrer. 337 S., 213 Lieder.

2. Sion Hárfája. Énekek gyüjteménye, keresztény hivek számára. 1868. 410 S., 217 Lieder (Ungar.).

3. Uj Sion Hárfája. Szent énekek gyüjteménye a Krisztusban hivö gyülekezetek számára. 2 Kiad. Béas, Seidel L. W. 1872. 415 S., 255 Lieder (Ungar.).

4. Szent énekek és isteni dicséretek gyüjteménye, ford. R. G. Budapest. 54 Lieder.

5. Nová harfa Siona. Zbírka pisni a zpevu K chvále Božu za společnost vericich v Kristu. Prvé vydání. V Iglovi tiskem knihtlačárne J. Schmidt. 1882. 490 S., 306 Lieder. Slovakisches Liederbuch.

6. Serbisches Liederbuch 1868. 368 S., 255 Lieder.

7. A Krisztusban hivö gyülekezet rendtartásainak ismertetése. Szeged 1864.

8. A Krisztusban hivö gyülekezetek vallás és egyház szertartási szabályai. H. M. Vásárhely 1876. (Confession der Secte, durch die Häupter derselben verfasst.)

9. Nazarenus missio. Farkas Jozsef, Budapest 1887.

10. Rytz, Gemeinfassliche Belehrung über die Secte der Neutäufer und ihre Lehre. Bern, K. J. Wytt. 1864.

Werke selig werde. Fröhlich will zwar das „Sola Fide“ voll gelten lassen, aber durch seine Behauptung, dass die Werke betreff des Grades der Belohnung entscheidend sind, hat er die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben in Zweifel gezogen. Die Missionare der Nazarener betonen den neuen Glaubensgenossen gegenüber gewöhnlich ihren Hauptgrundsatz: „Der Mensch wird durch den Glauben und die Werke vor Gott gerecht“.

Der Glaube wird durch den heil. Geist im Menschen geboren. Der Glaube wird im Menschen nur dann zur Thatsache, wenn er der Sünde gestorben ist. Die Glieder der übrigen christlichen Kirchen können in einzelnen Fällen die entsprechende Erkenntniss haben, sind aber deshalb noch keine Gläubigen; rechtgläubig kann nur ein Mitglied der heil. Gemeinde sein, das nicht allein das Wort Gottes weiss, sondern auch darnach lebt.

Die heil. Schrift, namentlich das Neue Testament, ist das geeignetste Mittel, den Heilsweg zu finden, man hat eben nur das Wort Gottes mit gehöriger Aufmerksamkeit zu lesen und die Pforte des Heils ist gefunden.

Interessant ist diesbezüglich das Protocoll, welches in den sechziger Jahren über ein mit Franzfeldern Nazarenern angestelltes Verhör aufgenommen wurde. Es stehe hier die Abschrift desselben mit folgendem Wortlaute:

„Protocoll“,

„aufgenommen am 8. April 1869 zu Franzfeld, in Folge der Anzeige des Franzfelder Pfarrers Herrn Johann Frint über Klageführung des Franzfelder Eheweibes Barbara Haimann, dass ihr Sohn aus erster Ehe: Michael Irre, durch den Schuhmacher Georg Tremmel zum Uebertritt zum Nazarenismus verleitet wurde. Hierüber erstatte Anzeige mit den als Zeugen angegebenen Franzfelder Bewohnern und den als Nazarener bezeichneten Personen.

Kürschnermeister Christian Baumann H. No. 307, in dieser Beziehung vernommen, gibt an:

Im Frühjahr 1868, fast um die gegenwärtige Zeit, ging ich an einem Sonntage zu dem Schustermeister Georg Tremmel, meinem Nachbarn, mit meinem Liederbuch, um ihm eine Stelle

aus demselben, des Sinnes „Wenn Gott dir heute die Sünde vergibt, was wirst du morgen machen?“ vorzulesen. Im Laufe des Gesprächs setzte mir derselbe auseinander, wie wir nur an das glauben sollen, was in der h. Schrift steht und dass wir darnach auch leben.

Alle Lehrer und Geistliche seien Verführer, falsche Schriftgelehrte und Pharisäer. Unter anderem bekrittelte er die Handlungsweise des Pancsovaer, Padinaer und hiesigen evang. Pfarrers und nannte besonders den Ersteren einen Hochmuthsnarren, während er die Charakteristik über den hiesigen evang. Hr. Pfarrer nicht laut aussprach. Ich habe durch mein Weib in Erfahrung gebracht, dass Tremmel ganz neue Glaubenssätze habe und sich über jede Sünde erhaben dünke. Er wies mich auch mit meinem Buche zurück und sagte, für ihn sei nur die Bibel massgebend, daher er auch alle Bücher verbrannt habe. Derselbe, sowie sein Weib Elisabeth gaben noch an, dass ihnen der Herr erschienen sei, und sie gesprochen und erleuchtet habe das Wort Gottes, wie es in der h. Schrift steht zu verstehen und auszulegen.

Ich machte mich über diese Aeusserung noch lustig und fragte sie, warum sie den Herrn nicht zu mir, ihrem Nachbarn geschickt hätten. Darüber machte mir Tremmel den Vorwurf, dass ich kein Christ sei, weil ich nicht nach dem Worte Gottes lebe, überhaupt seien die übrigen Menschen, die seiner Gemeinschaft nicht angehören, gleich den Israeliten, die das goldene Kalb am Berge Israel (Sinai) anbeteten.

Seit dieser Zeit kamen und gingen fremde Uhrmacher, wie ich erfuhr aus Temesvár, zu Tremmel, die meiner Ansicht nach auch denselben sammt seinem Weibe zu dieser neuen Secte bekehrten. Erst gestern sah ich wieder einen dieser Uhrmacher in der Wohnung Tremmel's. Ob Tremmel, dessen Wohnung wegen seiner Profession häufiger von hiesigen Bewohnern besucht wird, auch andere zu gewinnen suchte, ist mir nicht aufgefallen. Einen Anziehungspunkt bildet in dieser Beziehung für die hiesigen Bewohner Tremmel's Nähmaschine, welche von Neugierigen besichtigt wird, die er aber kaum aus eigenen Mitteln sich angeschafft haben kann, da sein Gewerbe nicht so einträglich ist, um sich eine Nähmaschine aus eigenen Mitteln anzuschaffen. Ich erfuhr von Tremmel selbst, dass er Freunde in Weiskirchen habe,

und dem Vernehmen nach soll auch die Nähmaschine von dort herstammen. Sein Weib hielt sich längere Zeit in Weiskirchen auf und erlernte dort das Nähen mit der Maschine.

Tremmel suchte mich durch Ueberredung für seine Glaubensansicht zu gewinnen, indem er mir versprach, dass ich der Erste nach ihm sein würde. Ich lehnte diese Bevorzugung ab und verwies ihn ob seiner einfältigen Schwärmerei mit seinen Ansichten. Auch mein Weib suchte er für seine Ansichten zu gewinnen, indem er ihr für den Fall, als ich mit ihr aus diesem Grunde uneinig würde, eine sorgenfreie Zukunft bei den Brüdern dieses Bekenntnisses zu Temesvár versprach. Schliesslich muss ich noch einen Ausspruch des Tremmel anführen: „An dem eigenen Weibe soll der Mann keinen Gefallen haben", was schon auf eine unlautere Tendenz dieser Secte hindeutet. Ich bin bereit, meine hier richtig angegebene Aussage nöthigen Falles zu beschwören. — Christ. Baumann.

Grenzer Adam Leitenberger H. No. 157 gibt an:

Vor mindestens einem Jahre liess mich Georg Tremmel durch meine kleine elfjährige Tochter Theresia rufen. Ich kam seinem Rufe erst nach, nachdem er wiederholt an mich ergangen und verfügte mich eines Tages mit meinem Schwager Rudolf Lindemann zu Tremmel. Ueber sein Begehren befragt, gab er mir an, dass er mir einen Brief von seinen Freunden, den Uhrmachern aus der Gegend von Temesvár, vorlesen wolle. Ich verlangte die Vorlesung des Briefes nicht. Im Gespräch kamen wir auf seine neuen Glaubensansichten und ich fragte ihn, warum er den Katechismus sammt allen Büchern verbrannt habe, wie es im ganzen Orte lautbar sei. Er gestand es ein und sagte, dass er nur die h. Schrift einzig und allein als die Stütze seines Glaubens anerkenne und nach ihren Grundsätzen auch lebe. Mit Ausnahme ihres Glaubens — sagte er — gebe es keine Religion, welche die richtige sei, indem durch dieselben nur Irrlehren verbreitet werden. Die Kirche nannte er einen Götzentempel, die Anhänger derselben Götzendiener und die Pfarrer die Schriftgelehrten und Pharisäer. Ich verwies ihn wegen seiner verächtlichen Sprache. In seiner weiteren Auseinandersetzung missbilligte er die Kindertaufe so wie die jährliche Beichte und den Schwur. Nach seiner Ansicht soll der Mensch erst mit seinem 18. Jahre getauft werden,

und bei dieser Gelegenheit sei ihm einzig und allein der Schwur: nicht mehr zu sündigen, erlaubt, sonst nie. Er stellte die Ueberflüssigkeit der Geistlichen dar, indem er sie als die Verführer des Volkes hinstellte. Auch mir kündigte er die Freundschaft, nachdem ihm sein Versuch, mich zu bekehren, nicht gelungen war, indem er vorgab, ein neues Herz erlangt zu haben. Ich sprach ihm mein Bedauern über seine Grundsätze aus, worauf er erwiderte, nicht er, sondern ich sei zu bedauern. Ich machte ihn auf die Gefährlichkeit seines Werkes aufmerksam und stellte ihm die Gefahr dar. Doch er erwiderte kurz, selbst wenn er verbrannt werden sollte und der Herr es zuliesse, würde er sich in den Willen Gottes ergeben.

Ob Tremmel in dem Besitze einer Nähmaschine sich befindet, ist mir nicht bekannt; jedenfalls aber hat er sie nicht selbst gekauft, sondern sie muss ihm von seinen Glaubensgenossen gespendet worden sein, da er ganz arm ist und sein Gewerbe ihm kaum seine Existenz zu fristen vermag. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Mann und Weib erfuhr ich von Hörensagen, dass nach seinen Ansichten die eheliche Treue ganz entfällt, indem bei allen Glaubensbrüdern in dieser Beziehung Communismus maassgebend sei.

Ich habe sonst nichts mehr anzugeben, als dass, meiner Ansicht nach, der Anlass zur Sinnesänderung bei Tremmel durch Uhrmacher aus Temesvár gegeben worden, ferner, dass Tremmel und sein Weib sich öfter nach Temesvár begeben und längere Zeit dort verweilen. Ich bin bereit, meine Aussagen nöthigen Falles zu beeiden. — A. Leitenberger.

Grenzer Michael Irre H. No. 2 gibt an:

Ich ging wiederholt zu dem Schustermeister Georg Tremmel, um Schuhwerk in Reparatur zu geben, wie auch um solches abzuholen. Vor acht Tagen kam ich Abends wieder zu ihm, um ein Paar Pantoffel abzuholen. Ich traf dort mit dem Grenzer V. Fömpel zusammen. Im Gespräch gab G. Tremmel an, dass er ein ganz anderer Mensch geworden sei, und dass er einzig und allein nach der h. Schrift wandle. Ich befragte ihn in mancher Beziehung, worüber er mir Aufschluss ertheilte und mir den Rath gab, in der h. Schrift zu lesen und darnach zu leben, damit ich zur Erkenntniss Gottes komme. Ich befolgte dessen Rath, ver-

mied die Kirche und das Wirthshaus und entsagte der weltlichen Lust. Nachdem mich die Grundsätze Tremmel's anzogen, ging ich öfters zu ihm, wo ich noch viele andere Burschen und Kinder antraf. So oft ich abkommen konnte, verfügte ich mich in das Haus Tremmel's und wir sprachen von der h. Schrift. Ob Fömpel ein Anhänger des Tremmel sei, ist mir unbekannt, mich jedoch hat derselbe nicht überredet, ausser dass er mir das Lesen der Schrift und das Leben darnach empfohlen. Eines Tages kam das Gespräch auf den Soldatenstand und Tremmel erwiderte, dass kein Christ Soldat sein könne, indem es ihm nicht gestattet sei, Menschen zu tödten. Bei dieser Gelegenheit gab er auch Fömpel, der einen Stock verlangte, die Mahnung, dass ein Christ keinen Stock oder Waffe benöthige, indem ihn Gott schon schützen werde. Wie Tremmel zu dieser Ueberzeugung gelangt ist, weiss ich nicht. Erst Montag Abend traf ich den Uhrmacher mit Tremmel's Weibe und Schwägerin im Zimmer betend. Ich bleibe bei meiner Ueberzeugung und besuche die Kirche nicht mehr, da dies in der h. Schrift nicht vorgeschrieben ist. Ich bleibe bei meinem Vorsatz, da ich glaube, nur hierdurch glücklich und selig zu werden. Ich bin nie überredet worden, zu diesem Glaubensbekenntnisse überzutreten. Mehr habe ich nicht zu sagen. — M. Irre.

Elisabetha Tremmel, Gattin des Schustermeisters Georg Tremmel, gibt Folgendes an:

Beiläufig, im Monate Februar oder März vergangenen Jahres, kam Christian Irion, ein in Temesvár sich aufhaltender Uhrmacher, zu dem Grenzer Franz Brumm. Auf die Frage, zu welcher Religion er gehöre, antwortete er: „Zur evangelischen und halte allein die h. Schrift als Richtschnur meines Lebens". Mein Mann, der dies hörte, lud Irion zum Frühstück zu uns und befragte ihn wegen seines Glaubens. Er empfahl uns, die h. Schrift zu lesen und darnach zu leben, wodurch wir der Gnade Gottes theilhaftig würden.

Wir befolgten diesen Rath und seitdem sind wir mit unseren Brüdern und Schwestern in ein innigeres Freundschaftsverhältniss getreten und eifrige Anhänger der Nazarener geworden. Wir waren nie bestrebt, für diesen Glauben Anhänger zu gewinnen, unser Bruder und unsere Schwester wird ohne Ueberredung und

Versprechungen blos derjenige, welcher die h. Schrift selbst liest und sein Leben demgemäss einrichtet.

Der Gottesdienst wird wöchentlich ein- oder zweimal abgehalten, am Sonntag und Donnerstag; die Handlungen dabei sind Gebet, Gesang und Lesen der h. Schrift.

Die Geistlichen anerkennen wir nicht, weil es in der h. Schrift nicht begründet ist, ja im Gegentheil sind die Geistlichen im Sinne der h. Schrift Pharisäer und falsche Schriftgelehrten, die das Volk verführen und das nicht befolgen, was sie predigen.

Die Kindertaufe betrachten wir als vollkommen unnütz, weil nur der getauft werden kann, der einen vollen Glauben hat. Der Eid ist nicht zulässig, ebensowenig der Soldatenstand, weil die h. Schrift beides verbietet. Ich und mein Mann waren 4 Mal bei der Versammlung in Temesvár, wo wir bei meinem Bruder zusammenkamen, und nachdem wir die in unserer Freundschaft vorgefallenen Angelegenheiten besprochen hatten, schlossen wir mit Gebet, Gesang und dem Lesen der h. Schrift unsere Zusammenkunft. Die gewöhnlichen Versammlungen werden regelmässig am Sonntag abgehalten, grössere Versammlungen werden den Brüdern brieflich angezeigt; bei dieser Gelegenheit pflegt auch die Aufnahme der neuen Brüder stattzufinden, so auch die Taufe an denselben sofort vorgenommen zu werden. Die Taufhandlung versieht gewöhnlich der Aelteste von den Brüdern.

Georg Tremmel wird vorgeladen und befragt, wie es sich mit der Aeusserung gegen das Weib des Kürschners Baumann im Punkte der Unterbringung bei den Brüdern verhalte?

Eine Aeusserung ähnlicher Art, als mir angedeutet wurde, habe ich nie gemacht und konnte sie nicht machen, weil zwischen Eheleuten Hader und Zwiespalt verursachen gegen die Grundsätze der h. Schrift verstösst, endlich aber die Bruderschaft meines Wissens nach keine Mittel hat, um im gegebenen Falle Jemandem eine sorgenfreie Existenz verschaffen zu können.

Adam Leitenberger wurde zweimal zu erscheinen gerufen. Welchen Grund hatten Sie hierzu? mit wem kam er? was war der Gegenstand ihres Gespräches? wie stand es mit der Freundschaft beim Scheiden?

Ich erinnere mich, dass A. Leitenberger mich eines Morgens gescholten hatte, was mich veranlasste ihn zu mir zu bitten, um

ihn eines Bessern zu belehren. Ob ich ihn zweimal rufen liess, dessen weiss ich mich nicht mehr zu erinnern. Er kam mit R. Lindemann und es war eine Glaubenssache der Gegenstand des Gespräches; doch blieb dasselbe ohne Erfolg, da sie ihre Ansicht nicht aufgaben, vielmehr im Wahne bestärkt, mich als Narren zu wissen, mein Haus verliessen. Ich habe die Freundschaft Niemandem gekündigt; wohl wurde sie mir durch M. Hild vor beiläufig einem Jahr mit den Worten aufgesagt: „Geh nur, wir sind geschiedene Leute!"

Ruppenthal sagt aus, dass Sie Kinder zu sich holten, und dass Sie ihnen Stellen aus der h. Schrift vorlasen, in der Absicht, sie für Ihre Glaubensanschauungen zu gewinnen.

Dies ist mir nie eingefallen, auch können die Kinder so etwas nicht begreifen.

M. Irre sagt aus, dass er öfter zu Ihnen kam und jedesmal mehrere Burschen und Kinder antraf. Wie steht es mit dem Stock, den Fömpel verlangt hat?

Es kann sein, dass Irre mehrere Menschen bei mir antraf, doch waren diese einzig und allein wegen Reparatur ihrer Fussbekleidung, oder um neue zu bestellen oder fertige fortzunehmen gekommen. Ich habe in der That dem Fömpel, der einen Stock zum Nachhausegehen forderte, gesagt: ich habe und bedarf keines Stockes, weil ich mich vor Menschen nicht zu fürchten brauche.

Es kommt vor, dass ein junger Mann sich zufällig oder durch Ihr Hinzuthun sich Ihren Grundsätzen angeschlossen hat und hierzu ihn vornehmlich die Vorspiegelung, vom Soldatenstand befreit zu werden, veranlasste. Was sagen Sie dazu? und was halten Sie überhaupt von den Unterthanenpflichten und Befolgung der obrigkeitlichen Anordnungen?

Der Franzfelder Grenzer V. Fömpel war bei mir, da kam M. Irre seiner Pantoffel halber dazu und hörte unser Gespräch über Glaubenssachen an. Ich las auch in der h. Schrift und wohl zufällig eine Stelle, die vom Kriegsvolke lautete. Als ich Irre hinausbegleitete, frug mich derselbe, wie es mit dem Soldatenwerden stehe? Ich antwortete ihm, ich könne keiner mehr werden, denn ich könne die Waffen nicht mehr tragen um Jemanden zu tödten, weil ich den Menschen blos Liebe schuldig bin. Auch sagte ich ihm, dass ich Bücher, so von Menschen geschaffen

wurden, verbrannte, weil in der h. Schrift die Verbrennung anbefohlen ist.

Meine Unterthanenpflicht habe ich bisher vollkommen gehalten und werde sie auch in der Folge halten, da ich überhaupt durch das Gebot der Liebe zum Nächsten und „dem Kaiser zu geben was des Kaisers ist“, im Sinne der h. Schrift hierzu verpflichtet bin. Doch halte ich Soldat zu werden nicht für geboten.

Aus welchem Grunde und auf wessen Veranlassung hin haben Sie ihren früheren Glauben verlassen?

In der lutherischen Kirche erzogen, befolgte ich deren Grundsätze und Gebräuche, bis ich in meinem reiferen Alter zur Einsicht kam, dass zwischen den Amtshandlungen des Geistlichen und der h. Schrift so mancher Widerspruch obwalte. Nachdem meine nächste Umgebung wahrgenommen hatte, dass ich mich nicht auf dem rechten Wege befinde, sprach ich über diese Sache mit Michael Hild, von dem ich aber keine zufriedenstellende Aufklärung erhalten konnte; bis endlich nach 1½ Jahre darauf ein Uhrmacher unter mein Fenster trat mit der Frage: „ob ich keine Uhren benöthige?“ Nachdem ich seine Frage bejahte, kam derselbe zu mir ins Zimmer und antwortete auf meine Frage: „ob er evangelisch sei?“ mit einem Ja.

Nachdem er mir sympathisch war, besuchte ich ihn später und auf meine Frage antwortete er, dass er Christian Irion heisse, aus Deutschland stamme, bei dem Temesvárer Uhrmacher Georg Reichl angestellt sei und ein Anhänger des evang. Glaubens wäre. Das Neue Testament vor mir aufschlagend, las er Ev. Joh. 3 vom ersten bis Ende des vierten Verses und sagte, dass der verlesene Abschnitt vom rechten Glauben und dessen Kraft und Früchten handele; übrigens — sagte er — solle ich nur die h. Schrift lesen und ich werde daraus ersehen, an welchem Abgrunde ich stehe, wenn ich so bleibe wie ich bin.

Nachdem ich mich von ihm verabschiedet hatte, nahm ich das Neue Testament zur Hand, welches ich vordem nie zu Hause gelesen und befolgt hatte, und fand, dass ich mich auf einem Irrwege befinde. Ich bestrebte mich, in den Geist der h. Schrift einzudringen, flehte zu Gott, dass er mir Kraft schenke, damit ich nach seinem Wort und seinem Gebot leben könne. Aus den in der h. Schrift enthaltenen Grundsätzen schöpfte ich Kraft und

Ausdauer; benützte jede freie Zeit zum Lesen des Wortes Gottes. Dies war der Grund, weshalb ich später die Kirche nicht mehr so besuchte, wie ich es früher zu thun gewohnt war, sondern zu Hause blieb und mit meinem Weibe fleissig in der h. Schrift forschte.

Ich fühlte in mir den Drang nach Erkenntniss, und nachdem ich mich erkannt hatte und allein nach dem Worte Gottes meine Lebens- und Handlungsweise eingerichtet hatte, ging ich im März vorigen Jahres nach Temesvár, woselbst die Freunde, nunmehr Brüder in Christo, ein Versammlung bei Kilian Fleischhauer in der Fabrik abhielten, der ich ebenfalls anwohnte. Ich fand hier das Wort Gottes erfüllt, da sie in der Lehre und Liebe wandelnd blos das sagten und thaten, was im Neuen Testamente vorgezeichnet steht. Auch fand ich, dass Zuhörer verschiedener Zungen, ohne der deutschen Sprache mächtig zu sein, den deutsch Sprechenden verstanden.

Meine Grund- und Lehrsätze sind nichts anderes als das, was die h. Schrift, hauptsächlich das Neue Testament lehrt, was auch die Ursache gewesen, dass ich alle anderen Bücher den Flammen übergeben habe.

Weil im Neuen Testamente weder von der Kirche noch weniger aber von den gegenwärtigen Ceremonien die Rede ist, fing ich nothgedrungen über deren Richtigkeit an zu zweifeln, zum Beweise hierfür ich hier dessen Erwähnung thue, was der Apostel Paulus im 2. Corinther Brief 6, 14—18 von dem rechten Gebrauch der Gnade Gottes sagt; aus welchem Grunde ich auch nicht zur Kirche gehe, die Ceremonien für eitel Gaukelspiel achte, dem ich weder mein Aug noch mein Ohr leihe.

Denjenigen, welche von mir Aufklärung verlangen, zeige ich, nachdem ich mich im Sinne des Neuen Testamentes hierzu verpflichtet fühle, die betreffenden Stellen der Schrift, daraus sie hinsichtlich der Glaubenslehre sich klare Begriffe zu machen im Stande sind. Die Spötter pflege ich mit den Worten des Herrn abzufertigen: ihr seid verdammt.

Was die Klage des Herrn Pfarrers von Franzfeld betrifft, habe ich mit dem, dass ich ihn einen Pharisäer geheissen, durchaus nicht die Absicht gehabt ihn zu beleidigen, weil das 23. Cap. des Ev. Matth. ihn mit diesen Namen belegt und wenn ich auch

von anderen Geistlichen in diesem Sinne gesprochen, so that ich es nicht in der Absicht sie zu beleidigen, sondern blos in meiner Aufregung.

Wie steht es mit der Taufe? mit der Ehe und mit dem Tode, beziehungsweise mit den Todten? nach Ihren Glaubenssätzen.

Die Kindertaufe ist nach meiner Auslegumg der h. Schrift nicht geboten; erst wenn der Mensch den Begriff der Sünde fasst und durch Bitten sich der Gnade Gottes würdig zeigt, seine Sünden ablegt, kann der wahre Christ getauft werden. Der älteste Bruder ist der Taufvollzieher, ganz nach dem Wortlaut der h. Schrift.

Die Ehe ist ein Gebot Gottes. Ich weiss die Handlung zur Schliessung derselben noch nicht; doch so viel weiss ich, dass sie Jedem heilig sein muss. Fleischliches Verlangen von dem einen oder dem andern Theil ist eine Sünde und schliesst sich ein solcher hierdurch aus der Gemeinde aus.

Nachdem wir Pfarrfunctionen nicht kennen, so findet nach einem Sterbefall die Anmeldung und nach Ablauf der gesetzlichen Frist die Beerdigung unter dem Geleite der Brüder und Freunde an dem hiezu bestimmten allgemeinen Platze statt. —.

Georg Tremmel.

In unserer Gegenwart

Kastner Hauptmann. Maier Oberlieutenant.

765/869. 783—869.

Regimentscommando am 18. April 1869.

Wie das beiverwahrte Protokoll an die Hand gibt, sind der Franzfelder Schuhmacher Gewerbsmann Georg Tremmel und dessen Gattin Elisabetha seit ungefähr 1½ Jahre zum Nazarenismus übertreten und haben seither das Franzfelder Grenzweib Barbara Wenz und Grenzjüngling Michael Irre vollkommen, den Grenzer Valentin Fömpel zum Theil zur Annahme ihrer Grundsätze bestimmt.

Aus der gepflogenen Erhebung geht zur Genüge hervor, dass die Eheleute Tremmel exaltirte Anhänger des Nazarenismus sind. Doch sind die Anschuldigungen, dass dieselben Beitreter werben, nicht erwiesen. Das Gespräch über den Nazarenismus einerseits und der Besitz einer Nähmaschine andererseits ruft die Neugierde

der Bevölkerung wach, über die Grundsätze nähere Auskunft zu erhalten und die Nähmaschine zu sehen. Daher es kommt, dass nicht allein Menschen, welche in Folge des Gewerbes, so Tremmel betreibt, sondern auch Neugierige dessen Haus betreten und das Gespräch zur Befriedigung desselben führten.

Nach den Glaubenssätzen ihrer Glaubenslehre — eine Religion kennt Tremmel nicht mehr — fühlt sich derselbe verpflichtet, Jeden auf die Worte der h. Schrift hinzuweisen. Dort werden die Fragen ihre Antwort finden. Dies mag für einige Fanatiker Reiz haben, daher es kommt, dass die beiden Genannten sich dem Nazarenismus hingegeben und ihre Lebensweise ganz nach den persönlichen Deutungen des Neuen Testaments einrichten. Die Neuheit, in einer religiösen evang. Gemeinde Abtrünnige von ihrer Religion zu sehen, ruft wohl eine Aufgeregtheit hervor, würde aber bald sich gelegt haben, wenn nicht wegen deren Unterdrückung eingeschritten worden wäre.

Den Fanatiker von seinen Wegen abbringen ist eine Unmöglichkeit. Bei Tremmel ist der Fanatismus auf den Culminationspunkt gestiegen. Alles was gegen ihn unternommen wird, nimmt er willig hin und betrachtet sich als Märtyrer.

Obschon die bis nun bekannten Grundsätze im Allgemeinen eine ungefährliche Tendenz haben, so sind doch welche, die offenbar gegen die dermalig in Kraft stehende Gesetze verstossen und auch andere, die als Ehrenbeleidigung gedeutet werden müssen. So nennt Tremmel ungescheut den Franzfelder Herrn Pfarrer Johann Frint einen Pharisäer und falschen Schriftgelehrten, der die Menschen vom Wege des Guten abzudrängen bemüht ist und gab diese Worte auch in seiner Vernehmung zu Protokoll, die bezügliche Stelle der h. Schrift citirend, welche die Hohenpriester als solche kennzeichnet. Dieser Ausspruch schmälert das Ansehen des genannten Pfarrers in der Kirchengemeinde, stellt die ritualen Handlungen desselben nicht allein als lächerlich, sondern als gegen die Gesetze Gottes verstossend hin, überhaupt tritt hier Tremmel in ehrenbeleidigender Weise gegen eine Amtsperson einer vom Staate anerkannten Kirche auf, für welche der gesetzliche Schutz dagegen behördlicherseits in Anspruch genommen werden muss.

Dem k. k. Regimentscommando wird der ganze Erhebungsact vorgelegt und gleichzeitig gebeten, gegen Georg Tremmel wegen

Ehrenbeleidigung wider den Herrn Pfarrer Johann Frint geneigtest amtshandeln lassen zu wollen.

Kastner Maier
Hauptmann. Oberlieutenant.

Wie seiner Zeit die Militär-Grenzbehörde gegen renitente Nazarener vorzugehen pflegte, dafür möge noch Folgendes als Beleg dienen:

Regimentscommando am 26. September 1869.

Unter den diesjährigen Rekruten befindet sich der Franzfelder Grenzjüngling Michael Irre H. No. 2, der heute zur Adjustirung erschienen, die Uebernahme der Rüstung verweigerte, so dass er mit Gewalt bekleidet und armirt werden musste. Doch gleich wieder trachtete er sich der Montur und Rüstung zu entledigen, vorschützend, dass in der Bibel geschrieben steht, dass man seinen Nächsten lieben solle. Derselbe, dem Nazarenimus anhängig, wird auch in der Folgezeit Schwierigkeiten bereiten, daher das k. k. Regimentscommando bestimmen möge, wie mit diesem Manne, der eben auch die Eidesleistung verweigern wird, umgegangen werden soll.

Kastner
Hauptmann.

No. 1245/1869.

Vom Regimentscommando.

An die Neudorfer Compagnie mit dem Auftrage, den inbenannten Rekruten unter Aufsicht eines Unterofficiers morgen, am 27. dieses Monates, bei Rückschluss des Communicates nachher abzusondern, welcher mir beim Regimentsrapporte durch den Regimentsadjutanten vorzuführen sein wird.

Pancsova, 26/9 1869. Schesstak
Oberst.

Vidi Neudorfer Compagnie No. 9 am 26. September 1869.

Es wird inbenannter Mann unter Aufsicht des k. k. Regimentscommandos abgesendet und hierbei weiters berichtet, dass derselbe trotz Untersuchung und aller zu Gebote stehenden Zwangsmassregeln nicht zu bewegen war, den Leibriemen umzugürten

und das Gewehr in die Hand zu nehmen, ja sobald das Gewehr ihm auf die Schulter gegeben wurde, er dasselbe herabriss und an die Wand warf, schliesslich selbst äusserte: eher lasse er sich erschiessen, als dass er eine Waffe trage. Wenn nun diesem Wahne nicht beim ersten Auftreten entschieden entgegengearbeitet wird, so ist der Nazarenismus in kürzester Zeit als allgemein angenommen zu betrachten, der in dieser Weise aufgetreten für staatsgefährlich erklärt werden muss.

Kastner
Hauptmann.

Z. 6308.

Pancsova am 30. September 1869.

Der Rekrut Michael Irre bekennt, zu der von der Staatsverwaltung für unzulässig erklärten Nazarener Secte zu gehören und bestrebt sich durch die Nichtablegung des vorgeschriebenen Militäreides die Principien seiner im Staate verbotenen Gesellschaft zu begründen und zu verbreiten. Aus diesem Anlasse finde ich denselben über richterlichen Vortrag vor der Hand wegen des Vergehens gegen die öffentliche Ruhe und Ordnung, dann aber wegen seiner sträflichen Renitenz, wegen verweigerter Leistung des Militäreides mit dreimonatlichem Regimentsarrest, verschärft durch einmal Fasten bei Wasser und Brot in der Woche, und Anhaltung in Einzelhaft durch ununterbrochene 14 Tage beim Beginn und Ausgange der Strafe im Disciplinarwege zu bestrafen.

Die Compagnie hat diese Strafe zum warnenden Beispiel im Compagniebezirke gehörig zu verlautbaren und das eigene Strafprotokoll darnach zu redressiren.

Schesstak
Oberst.

Neudorf am 2. Jänner 1870.

Species Facti.

Michael Irre aus Franzfeld im Banate gebürtig, 20 Jahre alt, ev. Augsb. Conf., ledig, Grenzer, seit 1. October 1869 zu Feldkriegsdiensten für tauglich befunden, schon Rekrut.

Derselbe weigerte am 26. September 1869 das Gewehr anzunehmen, wurde in Folge dessen laut Indossatbefehl vom 26. Sep-

tember 1859, 1245, dem k. k. Regimentsfrührapporte vorgestellt, wo er aber das Tragen einer Waffe als gegen seine Glaubenslehre gerichtet hinstellte, derselbe über richterlichen Vortrag vom 30. September 1869 wegen des Vergehens gegen die öffentliche Ruhe und Ordnung, dann wegen sträflicher Renitenz durch verweigerte Leistung des Militäreides mit einem 3monatlichen, durch wöchentlich einmaliges Fasten verschärften, Regimentsarrest bestraft wurde.

Am 30. December 1869 des Arrestes entlassen, wurde Michael Irre gestern zu Compagniefrührapporte bestellt, wo derselbe abermals die Aeusserung abgab, keinen Eid zu leisten und keine Waffe übernehmen zu können, indem beides gegen die Grundsätze seines Glaubens verstosse, diese Grundsätze ihm beides verbieten.

Nachdem derselbe hartnäckig bei seiner Ansicht verbleibt und alle Vorstellungen an seiner Hartnäckigkeit scheiterten, so wird über denselben die Species Facti verfasst und dem k. k. Regimentscommando bei gleichzeitiger Einlieferung desselben in das Regimentsarrest mit dem vorgelegt, dass dessen Grenzhaus die Verpflegungskosten zu tragen in der Lage ist. Der Conduit- und Strafextract wird beigeschlossen.

Kastner
Hauptmann.

Mit grosser Vorliebe lesen sie das Alte Testament, namentlich die Bücher des Jesaias und Jeremias. Die Prophezeiungen und socialen Grundsätze des Jesaias wenden sie auf die Ereignisse der Gegenwart an. Die Bergpredigt im Neuen Testamente halten sie buchstäblich und ihr Lieblingsbuch ist ihnen die Offenbarung Johannis, die ihrer Phantasie und ihren chiliastischen Hoffnungen reichlich Nahrung bietet.

Dem Eintritt in die Gemeinde geht die Bekehrung und die Wiedergeburt voran.

Fröhlich knüpfte die Wiedergeburt — wie aus seiner Lebensbeschreibung ersichtlich — an einen gewissen bestimmten Augenblick, und so reden auch alle seine Nachfolger von wunderbaren Augenblicken der Bekehrung.

Nur der gläubige und wiedergeborene Mensch kann getauft werden. Ob Jemand in der That gläubig und wiedergeboren sei, muss er mit seinen Werken beweisen. So muss

der Betreffende erst seine Sünden bekennen, und welche darunter gut zu machen sind, die müssen in Gegenwart von Zeugen auch wirklich wieder gut gemacht werden und zwar: muss das gestohlene Gut mit der Bitte um Vergebung dem Eigenthümer zurückerstattet werden, oder, wenn das nicht mehr möglich, muss er dem Betreffenden Schadenersatz leisten.

Während der Probezeit wird der ungetaufte Nazarener „Hörer“ genannt; bei vielen dauert die Probezeit auch mehrere Jahre.

Der getaufte Nazarener ist seines Heils gewiss. Das Hauptgebot, welches er zu befolgen hat, ist das Tragen des Kreuzes Christi oder die fortgesetzte Selbstverleugnung und das Ueben der Liebe. Die beste Gelegenheit zum Kreuztragen ist das glaubenstreue Erleiden der Verfolgungen um des Glaubens willen.

Christus ist der Erstgeborene unter den vielen Brüdern uud das Haupt der heil. Gemeinde. Die heil. Gemeinde allein bildet die wahre Kirche Christi. Nach Fröhlich erkennen wir Gott allein durch und in Christus. Die Gläubigen erkennen — nach dem in H. M. Vásárhely verfassten Glaubensbekenntnisse — Gott im Alten, Christum aber im Neuen Testamente (p. 1 a.). Nach demselben Glaubensbekenntnisse haben wir die Erkenntniss von der Lehre der Dreieinigkeit, wonach Gott seiner Natur nach eins, seiner Person nach aber drei ist, aus dem Alten Testamente.

Den Eid halten sie unter keinerlei Umständen für zulässig, weil — wie sie sagen — der Heiland denselben Matth. 5, 33—37 ausdrücklich und unzweideutig verboten habe.

Des Sonntags enthalten sie sich jedweder Arbeit. Die Dampfmühle des Nazarener-Consortiums feiert dann. Aber auch in dieser Hinsicht ist hier und da ein Abweichen wahrnehmbar. Die heil. Gemeinde zu Makó hat einen Theil der Gewerbemitglieder von der strengen Sonntagsruhe dispensirt, so dass dieselben mit den „Sündern“ gemeinsam ihre Waaren frei verschleissen dürfen.

Der Rechtgläubige kann ihrer Ansicht nach kein Soldat werden, und auf die Einwendung, dass ja dann die Räuber und Gottlosen sich vermehren würden und freie Hand hätten

antworten sie gewöhnlich: „Wenn alle so wären wie wir, so brauchte man weder Polizei noch Militär“ [1]).

Vom Staate halten sie, dass man seinen Anordnungen und Gesetzen gehorchen müsse, jedoch nur insoweit, als dieselben den Geboten Gottes nicht widersprechen, in welchem Falle man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen.

---

1) Ihr Glaubensbekenntniss äussert sich diesbezüglich folgendermaassen:

„Wie wir bereits vom Eide gesagt, geht daraus hervor, dass unsere wehrpflichtigen Jünglinge sich des Eides enthalten; können aber nicht umhin hinzuzufügen, dass sowohl unsere wehrpflichtigen Jünglinge wie auch unsere gesammte Körperschaft, ja ein jeder Einzelne unter uns vor Sr. Majestät, unserem Könige, mit willigem Gehorsam sich beugt und in allen Stücken, sei es nun in Bezug auf die Steuer, die Wehrpflicht oder betreffs irgendwelch anderer Obliegenheiten, sich den sanctionirten Landesgesetzen unterwirft, ausgenommen was den Menschenmord betrifft, den wir uns nicht erlauben dürfen, nachdem im Neuen Testamente hierauf bezüglich geschrieben steht: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, thut wohl denen die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und euch verfolgen“. (Matth. 5, 43. 44.)

„Zum Putzen übernehmen wir wohl die Waffen, aber nicht zur Waffenübung; denn käme es zur Anwendung, zum Gebrauch derselben, so müssten wir dieselben, da wir keine Menschen morden dürfen, zurückweisen und unser König hätte sich dann in uns getäuscht. Deshalb weigern sich unsere wehrpflichtigen Jünglinge die Waffen zu ergreifen und an den Waffenübungen Theil zu nehmen. Uebrigens bietet sich ja Gelegenheit genug 'dar, wo dieselben auch ohnedies als Krankenpfleger treue Dienste erweisen könnten und die kleinere Handwaffe zur Verrichtung von ähnlichen anderen Obliegenheiten gerne annehmen würden. Wir glauben dass Sr. Excellenz, der über uns verfügende Minister, nach seiner weisen Einsicht die Sache schlichten werde. Betreffs unserer Glaubensgenossen aber wollen wir zu jeder Zeit geeigneten Falles Zeugniss ablegen, dass vielleicht auch andere sich als solche (als Nazarener) ausgeben, denn die Zahl unserer Jünglinge ist gering, mithin können gewiss auch die einzelnen Fälle (in denen das Tragen der Waffen verweigert wurde) nicht zahlreich sein“.

Wie leicht auch in dieser Hinsicht die revolutionäre kirchl. Partei in die entgegengesetzte Meinung verfallen kann, davon ist der Aufstand zu Münster aus der Zeit der Reformation ein Beweis.

Fazekas aber sagt in seiner obenerwähnten Schrift:

„Im Wegbereiten zum ewigen Frieden leistet der Nazarener der Menschheit erspriesslichere Dienste. Indessen ist es nicht ausgeschlossen, dass er die Waffen ergreife“.

Die Organisation der Nazarenergemeinde ist ganz nach der im Neuen Testamente beschriebenen Organisation der ersten christlichen Gemeinde geordnet. Ein jedes Regulativ ist durch eine Schriftstelle motivirt. Eine jede Angelegenheit ordnet die Gemeinde selbst. (Röm. 12, 4. 5.) Der Vorsteher leitet die Berathungen und ohne seine Einwilligung kann die Gemeinde nichts durchführen. (2. Tim. 2, 1—3. 15. 16.) Den Vorstand der Gemeinde bilden: 1. Der Verkündiger des Wortes Gottes. 2. Die Verwalter des materiellen Vermögens der Gemeinde. 3. Die Kassirer mit 2—3 Gehülfen, welche die Buchhalter der Gemeinde sind. Ausser diesen gibt es noch besondere Armenpfleger, deren Hauptberuf die Unterstützung der armen Glaubensgenossen bildet; diese unterstützen sie aber nur in dem Falle, wenn sie nicht selbst ihr Elend verschuldet haben, im entgegengesetzten Falle werden sie von ihnen abgewiesen. (Galat. 2, 10; 2. Thess. 3, 10. 13.) Der Hauptberuf des letzterwähnten Vorstandes ist die Unterstützung der Arbeitsunfähigen und Kranken.

Der Gemeinde und dem Gemeindevorstand steht das Recht zu, die Kassenverwalter zur Rechenschaft zu ziehen, übrigens legen sie nicht jedes Jahr Rechnung ab, da sie, wie sie sagen, einander „gewissenhaft vertrauen“. Die Einnahmsquelle der Gemeinde bildet das freiwillige Opfer der Gemeindeglieder. Die Gläubigen opfern nach einem jeden Sonntagsgottesdienste zu Gunsten der Gemeindekasse. Wenn die Vorsteher ihrer Pflicht nicht gewissenhaft nachkommen, wählen sie andere an deren Stelle.

Der Vorsteher bezieht kein regelmässiges Gehalt, nur wenn er im Geistlichen zu sehr belastet ist und dadurch seinem gewöhnlichen Handwerke Schaden erwüchse, erhält er in diesem Falle von Seiten der Gemeinde eine Unterstützung. In einer Gemeinde von geringer Mitgliederzahl wird der Vorstand nicht vollzählig gewählt. Es ist Pflicht der grösseren Gemeinden, solche zu unterstützen und zu pflegen.

Die „heiligen“ Gemeinden halten zeitweise auch Versammlungen ab, bei denen die Gemeinden vertreten sind.

Ihre Gottesdienste halten sie regelmässig des Sonntags und ausserdem an einem bestimmten Wochentag. Wohl eignen sie dem Sonntag nicht die grosse Bedeutung zu wie die englischen Baptisten, dessen ungeachtet pflegen sie überhaupt am Sonntage nicht zu arbeiten. Zuweilen halten sie auch Nachtgottesdienste. Der Gottesdienst nimmt mit Absingung eines kurzen Liederverses seinen Anfang, darauf tritt der Vorsteher an einen in der Mitte des Bethauses plazirten Tisch und beginnt mit der Auslegung der Schrift. Die Schrift können ausser ihm auch andere auslegen, sogar Frauen, wenn sie dazu aufgefordert werden. Nach der Schrifterklärung fällt die ganze Gemeinde auf die Kniee und betet. Darauf folgt ein mehrere Minuten anhaltendes stilles Gebet, bei welchem die Stille nur durch das Weinen, Stöhnen und Seufzen einiger Gläubigen unterbrochen wird. Die Vorsteher lassen sich nach beendigtem Gottesdienst mit den Gemeindegliedern in ein Gespräch ein und theilen ihnen Rathschläge mit. Die Vorsteher stehen in grossem Ansehen.

Wenn der Nazarener auf ein und die andere unserer Fragen nicht zu antworten weiss, erwidert er gewöhnlich: „Diesbezüglich werde ich meinen Lehrer befragen, der wird mir bestimmte Auskunft darüber geben“.

Ihre Vorsteher achten sie über die Massen und ungeachtet dessen, dass sie seine Machtbefugniss durch die Regulative ihrer Gemeindeordnung beschränken, übt ein jeder dieser Vorsteher eine sozusagen unbeschränkte Macht über sie aus und die Gemeindeglieder überschütten sie mit Geschenken.

Ihre Liedersammlungen sind mit Noten versehen und ihre Lieder singen sie gewöhnlich vierstimmig. Die Gesänge beginnen mit sogenannten „Lobpreisungen“, welche nach der alten Melodie, „Wie schön leuchtet der Morgenstern“, gesungen werden.

Der grössere Theil ihrer Lieder besteht aus Psalmen und Uebersetzungen von Liedern englischer Baptisten. Einige Lieder der Ev. A. C. und der ev. Reformirten übernahmen sie modificirt, besonders jene, welche von der Liebe zu Jesus handeln.

Ihre Lieder sind mit Nummern und Titeln versehen.

Die Nazarener in der Schweiz nehmen ausschliesslich die Civilehe in Anspruch. Bei uns ist die durch sie geschlossene Ehe ungültig, dessen ungeachtet verehelichen sie sich nach ihrer Art. Einer, der über sie berichtet[1]), beschreibt die Art und Weise, wie bei den Nazarenern die Ehen geschlossen werden, folgendermaassen: „Der Mann theilt den Obern der Gemeinde seine Absicht mit und nennt zugleich die Erwählte seines Herzens, damit dieselben untersuchen können, ob der Heirathslustige auch die nöthigen moralischen und körperlichen Eigenschaften zur Ehe besitze. Ist der Erfolg der Untersuchung ein günstiger, so wird solches dem weiblichen Theile zu wissen gegeben; im Falle jedoch die nöthigen Erfordernisse bei dem Betreffenden nicht vorhanden wären, wird derselbe aufgefordert, das Gegentheil nachzuweisen, gelingt es ihm nicht, so wird zur Geduld ermahnt. Die Eltern des weiblichen Theiles geben durch eine bejahende oder verneinende Antwort ihren Willen kund, und wenn auch die Erwählte ihr Jawort gegeben, wird es der Gemeinde bekannt gegeben, worauf letztere nunmehr neben den materiellen und physischen Erfordernissen hauptsächlich die Frage untersucht, ob die Betreffenden oder wenigstens der eine Theil fest im Glauben steht? Ist die Frage günstig erledigt, so findet nun, jedoch nur einmal, das öffentliche Aufgebot statt. Behufs Bestätigung des Aufgebotes thut der Bräutigam der weltlichen Obrigkeit davon Meldung, und wenn auch hier kein Hinderniss auftaucht, legen die Verlobten vor der Gemeinde ein feierliches Bekenntniss ab von ihrer gegenseitigen Neigung, und nachdem sie ein Gelöbniss gethan, dass sie Zeit ihres Lebens in aller Treue einander zu lieben und sowohl das Heil glücklicher wie auch das Kreuz trüber Tage gemeinsam zu theilen willens seien, erfleht irgend ein angesehenes Gemeindeglied unter brünstigem Beten der Anwesenden den Segen Gottes und die Verehelichung ist eine abgeschlossene Thatsache. Eine Hochzeit oder irgend eine

---

1) „Die Gemeindeordnung der in Christo Glaubenden". Szeged 1864, p. 37, 38.

andere geräuschvolle Unterhaltung, Bewirthung, findet — in der Meinung dass solches nur zum Vergessen des Gelübdes führe und ein übermässiger Genuss nur zur Sünde verleite — nicht statt“.

Ihre Leichenbegängnisse werden ohne Gepränge in grösster Einfachheit abgehalten.

Die in einem roh gezimmerten Sarge eingeschlossene Leiche wird unter Begleitung der gesammten Gemeinde in den Friedhof gebracht. Bevor dieselbe in das Grab gesenkt wird, spricht der Vorsteher ein kurzes Gebet. Den Todten zu beweinen ist unstatthaft, da hierdurch Gottes Majestät beleidigt würde, der den Abgeschiedenen heimgerufen habe. Die Frauen thun indessen diesem Gebote selten Genüge. An manchen Orten kommen die Gemeindeglieder noch einmal in ihrem Bethause zusammen und opfern nach Absingung eines Liedes dem Gedächtnisse ihres abgeschiedenen Genossen.

Ihr Bethaus ist aufs einfachste eingerichtet. Anstatt des Altares haben sie einen Tisch. Bilder dulden sie weder in ihrem Bethause noch in ihren Wohnungen.

Hie und da geht das Gerücht, als wenn die Nazarener das sechste Gebot nicht hielten und unter ihnen Weibergemeinschaft herrsche. Dies kann nicht behauptet werden. Wenn in diesem Punkte auch einige Fehltritte unter ihnen geschehen, so kann es vielleicht dahin zurückgeführt werden, dass religiöse Leidenschaft häufig mit den Verkehrtheiten des geschlechtlichen Lebens aufzutreten pflegt. Die gewaltsame Unterdrückung des sinnlichen Lebens rächt sich gemeiniglich. König David mit seinem religiösen Gemüthe verfiel in denselben Fehler. Die Versucher des heil. Antonius waren auch weibliche Wesen. Dem künstlich hervorgerufenen Gefühle religiöser Wonne und Glückseligkeit folgt gewöhnlich das Gefühl der Niedergeschlagenheit und Schwäche. In solcher Lage aber wird die erstarrte Willenskraft gar leicht von dem wilden Geschlechtstriebe überwältigt. Die Hauptgestalten des Pietismus wissen nicht genugsam über die bittere Empfindung in den Augenblicken der Niedergeschlagenheit zu klagen.

Die Nazarener sind gegen die übrigen Kirchen von einem unversöhnlichen Hasse erfüllt. Gott — sagen sie — wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht. Die Kirche ist ein todter, unnützer Steinhaufe, den man ohnedies später wird vermiethen müssen, weil Niemand hineingehen werde, da ja doch die ganze Welt nazarenisch wird. Die Geistlichen sind Miethlinge, Tagelöhner, des Teufels Posaune. Andersgläubige pflegen sie oft mit den Worten anzusprechen: „Nun was hat denn der Pfaffe aus dem Fasse (soll heissen Kanzel) geplärrt?“ Die vom Tische des Herrn Kommenden pflegen sie mit den Worten zu bezeichnen: „Da kommen sie von der Schlampe“.

Die Gesangbücher und asketischen Schriften anderer Kirchen pflegen sie zu verbrennen, um — wie sie sagen — auch dadurch die Werkzeuge des Teufels zu vermindern (Apostg. 19).

Mit den ausserhalb der Gemeinde Stehenden verkehren sie wohl, nehmen aber an ihren Gastmählern und Unterhaltungen nicht Theil, indem sie behaupten, dass das Mahl Andersgläubiger gleichbedeutend sei mit dem in den Briefen des Apostels Paulus erwähnten Opferfleisch, welches den Götzen bestimmt ist und von dem die Gläubigen eben deswegen nichts geniessen dürfen.

Uebrigens ist diesbezüglich das Benehmen der Nazarener sehr verschieden. An manchen Orten nehmen sie Andersgläubigen gegenüber eine vollkommen starre, rohe, zurückhaltende Stellung ein, indem sie selbst ihre Blutsverwandte Kinder der Finsterniss nennen; anderwärts wieder nähern sie sich Andersgläubigen [1]).

1) Der Uebersetzer dieses Werkes hat diesbezüglich die Erfahrung gemacht, dass z. B. die Nazarener Syrmiens viel rigoroser und unduldsamer sind als diejenigen des Banates. Es mag dieser Umstand vielleicht daher rühren, dass dieselben von Seiten der weltlichen Obrigkeit und den Kirchenbehörden dort vielmehr gedrückt und drangsalirt wurden als hier. Musste ja selbst der Uebersetzer noch seinerzeit, als Hülfsprediger der ev. Gemeinde zu N. Pasua in Syrmien, im Auftrage seines Vorgesetzten unter Asistenz der weltlichen Obrigkeit Nazarener begraben und mehrere ihrer Kinder, die man leider gewaltsam zur Kirche brachte, auch taufen.

Wenn man ihnen sagt: warum kommt ihr nicht zu Hochzeiten, da doch auch unser Herr Christus bei der Hochzeit zu Cana gewesen? erwidern sie regelmässig: „Unser Herr ging dahin, nicht um sich zu unterhalten, sondern um Wunder zu thun und dadurch seine Herrlichkeit zu offenbaren“.

Gegenüber ihren bürgerlichen Rechten und Pflichten sind sie an den meisten Orten gleichgültig, ob zwar auch hierin ihr Vorgehen ein verschiedenes ist. Im Bácser Komitate haben sie einmal mit dazu beigetragen, dass Dr. Moritz Ballagi zum Landtagsabgeordneten gewählt wurde. In einer Gegend Siebenbürgens haben sie sogar einen Deputirtencandidaten aufgestellt.

Den Nazarener verräth schon sein Aeusseres. Mit trübseligen Mienen, gesenkten Hauptes schleppen sie sich gleich Lebendigtodten herum. Ihr verwirrter, trister Blick lässt auf alles andere, nur auf keinen Seelenfrieden schliessen. Der Gesichtsausdruck der baptistischen Gläubigen ist grösstentheils höchst auffallend; das ist sogar bei Männern wie Gar-

---

Behufs des, in einer der Filialen der Muttergemeinde zu N. Pasua allwöchentlich einmal zu ertheilenden Religionsunterrichtes, wurde der Uebersetzer, als damaliger Hülfsprediger der vorhin genannten Gemeinde, zeitweise auch von Nazarenern mit dem Wagen abgeholt. Dass sie es mit dem grössten Widerwillen thaten und nur dem Drucke der weltlichen Obrigkeit hierin Folge leisteten, haben sie demselben jedesmal fühlen lassen. Seinen Gruss erwiderten sie niemals und waren überhaupt in ihrem Benehmen unfreundlich, roh, ja sogar boshaft. Um sich mit demselben in kein Gespräch zu verwickeln, pflegten sie gewöhnlich auf dem Wege zu singen. In der Filialgemeinde angelangt, passirte es dem Schreiber dieser Zeilen oft, dass der ihn führende Nazarener seine Pferde im Fahrwege anhielt und er, zu nicht geringer Schadenfreude seines nazarenischen Fuhrmannes, durch den grössten Schmutz und Koth zur Schule waten musste. — Die Nazarener des Banates sind, theilweise wenigstens, viel zugänglicher und freundlicher, obwohl auch sie an der fixen Idee, dass es ausserhalb der heil. Gemeinde kein Heil gebe, mit starrer Zähigkeit festhalten. Hat ein Nazarener dem Uebersetzer doch einmal ernstlich zugemuthet, er möge seine jetzige Gemeinde im Stiche lassen und ihrer Gemeinschaft sich anschliessen, weil er ansonsten sammt seiner Gemeinde verloren gehe.

Anmerkung des Uebersetzers.

field, dem gewesenen Präsidenten der vereinigten Staaten Amerikas, wahrnehmbar.

Bilder aus dem Leben der Nazarener.

Jeder Nazarener ist ein geborener Missionar. Nach Fröhlich sind die wahren Propheten, welche nicht von Menschen, sondern von Gott belehrt sind. Wer viele bekehrt hat, der hat im Himmel ein grosses Verdienst.

Die Nazarener benützen geschickt jeden Anlass, jede Gelegenheit, die Zahl ihrer Anhänger zu mehren. Auch zu den am weitest wohnenden ihnen bekannten Nichtnazarenern gehen sie, angeblich um mit den lange nicht gesehenen Verwandten und Bekannten zusammenzukommen; thatsächlich aber sind solche Besuche mit der Absicht verbunden sie zu bekehren. An fremden Orten singen sie ihre wohlklingendsten Lieder und beginnen ihre Missionsreden mit den Worten: „Wie kann man doch unvernünftige Kinder taufen! da doch unser Heiland selber spricht: ‚Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden'“. Ein andermal verweisen sie wieder einfach auf die Schrift, die weder von einer Kindertaufe noch aber von kirchlichen Ceremonien etwas weiss.

Die an sie sich Wendenden verweisen sie mit grosser Vorliebe auf jene Theile des Neuen Testamentes, wo unser Herr die Pharisäer und Schriftgelehrten geisselt, indem sie einen jeden Zug dieses Bildes auf die Geistlichen anwenden. Sie sind es — pflegen sie zu sagen — die bei Hochzeiten und in den Versammlungen gerne obenan sitzen und es gerne sehen, dass sie gegrüsst werden auf dem Markt (Matth. 23, 6. 7).

Anderwärts ist ihr Benehmen den Geistlichen gegenüber wieder ein anderes. Man befolge — sagen sie — ihre Worte, aber nicht ihre Werke. Es hat sich ereignet, dass man einem Pfarrer zur Erntezeit eine Sense mit der Bemerkung schickte, er solle doch in dieser schweren Arbeitszeit nicht auf der faulen Haut liegen.

In ihrem Missionseifer scheuen sie weder Mühe noch Opfer, um einen Anhänger zu gewinnen. Es ist sogar vorgekommen, dass der Nazarener sich blos deshalb bei einem

und dem anderen der wohlhabenden Bauern verdingt hat, um das eine oder das andere Familienglied für sich zu gewinnen. Ihre grössten Feinde werden ihre Freunde.

In einem Dorfe kommt der Mann zum Pfarrer und klagt ihm, dass sein Weib Nazarenerin geworden, er aber könne Heuchler nicht leiden; auch jetzt habe er sein Weib aus der Versammlung der Nazarener geholt. „Diese Heuchler nennen sich Heilige, und doch, als ich im Winter mit meinem Schwager dem Nazarener zum Meierhof fuhr, und ich ihn bat, er möchte doch nicht über das angebaute Feld fahren, weil wir dadurch Schaden anrichten, da hörte und beachtete der Heilige nicht einmal meine Bitte“. Als der Pfarrer das kränklich aussehende Weib gewahrte, empfahl er dem Mann, doch seinem Weibe mit mehr Schonung zu begegnen; aber der Mann wollte von einer Schonung nicht eine Silbe hören, er sei eher zur Scheidung bereit als mit der Heuchlerin weiter zu leben. Der Pfarrer bat den Mann, er möchte die Sache nicht übereilen, der Zorn sei ein gar schlechter Rathgeber, er solle lieber bis morgen warten und die Sache sich reiflich überlegen. Und was geschah? Der Mann wurde den nächsten Tag auch Nazarener.

In einem anderen Orte kommt ebenfalls der Mann zum Pfarrer und thut ihm kund, dass er sein Weib, im Falle es noch einmal zu den Nazarenern gehe, zu ermorden bereit sei. Der Pfarrer tadelt den Wüthenden. Das Weib begibt sich kurze Zeit darauf wiederholt in die Versammlung der Nazarener, der Mann rennt ihr mit dem Messer nach und schon will er sie niederstossen, da entreisst ihm das zusammengelaufene Volk das Messer. Wer wird es glauben, dass der so überaus wüthende Mann nicht lange darauf Nazarener wird?

Wo das Weib nicht Nazarenerin ist, da kehrt der Mann, auch wenn er Nazarener geworden, viel leichter dem Nazarenismus den Rücken.

Dies bezüglich cursirt bei dem Volke der südlichen Gegend so manche Anekdote.

Im Dorfe X. wird der Mann Nazarener. Das Weib theilt durchaus nicht seine Ansicht, die excentrischen reli-

giösen Ansichten ihres Mannes. Alles Ueberreden ist fruchtlos. Der Mann, müde und hungrig vom Felde heimgekehrt, bittet sein Weib: sie möchte ihm etwas Gekochtes zum Nachtessen vorsetzen, das Weib aber gab zur Antwort: „Lieber Mann, das Geistliche ist dem Leiblichen vorzuziehen, ich habe auch heute meine ganze Zeit im Gebet zugebracht und zum Kochen keine Zeit gehabt“. Der Mann erträgt mit Geduld und Ruhe auch den Hunger, der Hoffnung sich hingebend, dass auch sein Weib in die heil. Gemeinde eintreten werde; als er aber auch am zweiten und dritten Tage umsonst auf sein Nachtessen wartete, wurde er der Sache endlich überdrüssig und sagte: „Nun so soll denn alles sein, wie es früher gewesen ist“.

Im Dorfe Y. wieder wurde ein geiziger Landwirth Nazarener. Sein Weib, um ihn zum Zorn zu reizen und seinem Munde Flüche zu entlocken, schmetterte der Reihe nach seine Lieblingskrüge zu Boden. Der Mann duldet wortlos die Kränkung. Als aber an seinen liebsten Krug die Reihe kam und sein Weib denselben eben zu Boden schmettern wollte, fing er an zu fluchen — und liess die Heiligen im Stich.

Es ist ein lobenswerther und anerkennungswürdiger Zug der Nazarener, dass man keinen Fluch von ihren Lippen vernimmt. Bei dem Volke des Alföld ist der Wahn verbreitet, dass der Landwirth das Fluchen nicht vermeiden könne, da es unmöglich sei, das Pferd und den Ochsen ohne Flüche zu handhaben. Es geschah, dass ein Nazarener an einem sumpfigen Orte des Alföld mit seinem Wagen stecken blieb. Die Vorbeifahrenden blieben stehen, und nachdem sie das Malheur des Armen gewahrten, riefen sie ihm zu: „He! Landsmann, warum fluchst und wetterst du nicht ’mal so recht vom Herzen? Du wirst sehen, wie dann die Pferde anziehen werden“. Der Nazarener aber erwiderte: „Eher möge Ross und Wagen sammt dem Geschirr zu Grunde gehen, als dass ein Fluch über meine Lippen komme“.

Mit Beweisgründen ist der Nazarener immer bei der Hand. Ein nazarenischer Fuhrmann erzählte seinem Herrn, den er in eine entlegene Gegend fuhr, auf dem ganzen Wege

davon, dass Gott uns für alle unser Thun zur Verantwortung ziehe. Auf einmal kamen sie auf einen schlechten Weg, wo jemand der Landstrasse entlang durch die Saaten eine Wagenspur hinterlassen. Auch der Nazarener lenkte seine Pferde in dieses Fahrgeleise. Dies wahrnehmend, sprang der Herr mit den Worten vom Wagen: „Landsmann, diese Sünde nehme ich nicht auf mein Gewissen, auf verbotenen Wegen will ich nicht fahren“. Und der Nazarener? Er war mit seiner Vertheidigung fertig: „Der hat es Sünde, der zuerst hier fuhr“. Aber zuweilen lässt sie ihre Dialektik im Stich. So sagte einst ein frommer Protestant einem Hauptapostel der Nazarener: „Mein Theurer, wollen sie doch auch mich bekehren, überzeugen sie mich von der Wahrheit ihres Glaubens und ich gebe ihnen mein Wort, dass ich auch Nazarener werde“. „Herr, bei ihnen ist ein grosses Hinderniss — sie sind reich“, erwiderte der Nazarener. „Was soll ich nun thun?“ fragte der Herr. „Vertheilen sie ihr Vermögen unter den Armen“, gab der Nazarener zur Antwort. „Gut“, sagte der Herr, „auch dazu bin ich bereit. Ich habe 100 Joch Feld, sie haben 7 Joch, vertheilen sie zuerst das Ihrige, dann will ich dasselbe mit dem Meinigen thun“. Der Nazarener, dies hörend, ging, ohne ein Wort darauf zu erwidern, von dannen.

Das Volk nennt die Nazarener gewöhnlich „falsche, heuchlerische Brüder“ [1]).

1) Dass bei ihnen eine gewisse Falschheit oft mit unterläuft und sie vor List und Trug nicht zurückschrecken, wenn es gilt sich aus einer Affaire zu ziehen, dafür sei Folgendes ein Beweis:

Als verbürgt wird in der Gemeinde des Uebersetzers dieses Werkes erzählt, dass der frühere Pfarrer dieser Gemeinde einmal einen Nazarener zu beerdigen hatte. Nachdem der Sarg auf den Todtenwagen gehoben war, setzte sich der zahlreiche Leichenconduct in Bewegung. Im Augenblicke aber, als derselbe in eine belebtere Strasse um die Ecke bog, hieben die nazarenischen Kutscher des Todtenwagens scharf auf die Pferde ein und jagten dem Friedhofe zu. Pfarrer und Cantor sammt der Leichenbegleitung hatten das Nachsehen, und kehrten auf halbem Wege unverrichteter Sache um. Man sagt, ob es Wahrheit ist kann der Schreiber dieser Zeilen nicht verbürgen, die eigentliche Leiche hätten die Nazarener bereits früher im Geheimen in einem Garten be-

Auf ihr gepriesenes Leben pflegt es die Bemerkung zu machen: auch unser Glaube befiehlt uns nicht zu sündigen. Als ich einst auf dem Wege nach H. M. Vásárhely einen alten Landwirth von ehrwürdigem Aussehen fragte: „Was haltet ihr von den Nazarenern?“ gab er zur Antwort: „Nun, ich halte dafür, wer hier ehrlich ist, der ist's auch dort; und wer hier ein Spitzbube ist, der ist's gewisslich auch dort“. — Bei einer andern Gelegenheit, als mich mein Weg zu den Dämmen der Theiss führte, liess ich mich mit den dort beschäftigten Dammarbeitern in ein Gespräch ein. Wir kamen auf die Nazarener zu sprechen. Auch die Zunge eines alten ergrauten Arbeiters löste sich und sagte: „Zu einer Zeit fühlte ich mich auch zu den Nazarenern hingezogen, kaufte mir, mit dem woher auch immer beschafften Gelde, Kerzen und las an den langen Winterabenden im Neuen Testamente; nicht einmal zur Arbeit hatte ich Lust, immer hockte ich neben der Schrift, sah aber doch endlich ein, dass jene tiefsinnigen Sachen nicht für meinen Verstand seien und daher flehte ich seitdem immer zu Gott: ‚Mein Herr Jesus, gib mir Arbeit und Gesundheit!‘“

Viele im Volke kränken und reizen die Nazarener blos deshalb, um ihre Geduld auf die Probe zu stellen. Und sie dulden diese Kränkungen in den meisten Fällen ohne ein Wort darauf zu erwidern, indem sie den Worten des Herrn: „Liebet eure Feinde, segnet die euch verfolgen“, auf solche Weise genug zu thun vermeinen. Es geschieht aber auch oft, dass sie die Beleidigungen einstecken und dafür bei dem Gericht Genugthuung suchen. — In Bánfalva hatte der schwächste Mann des Dorfes einen Nazarener aus Orosháza von riesiger Statur überfallen und auf der Gasse grün und blau geprügelt, ohne dass der Nazarener auch nur eine Hand gegen ihn erhoben hätte, obwohl er den Knirps, den man eben aus dem Grunde gedungen, um die Geduld des Riesen auf die Probe zu stellen, mit einem Schlag unschädlich zu machen fähig gewesen wäre. Der geprügelte Nazarener suchte

---

graben und der Sarg auf dem Todtenwagen wäre blos mit Steinen gefüllt gewesen. Anmerkung des Uebersetzers.

beim Gericht Satisfaction, die ihm auch zu Theil geworden. Ein Drittel des Strafgeldes gab er dem Advocaten, eins dem Verurtheilten und eins behielt er für sich.

Ein ev. Pfarrer Südungarns begab sich mit mehreren seiner Gläubigen in das Bethaus der Nazarener, wo dieselben gerade ihre frommen Andachtsübungen hielten. Nach beendigtem Gottesdienst liess der Pfarrer sich mit dem Nazarenerpropheten in ein Gespräch ein und stellte an ihn die Frage, wie er sich heilig und völlig sündlos nennen könne und wie er den Muth habe, sich mit dieser angeblichen Sündlosigkeit so sehr zu brüsten, da ja doch auch der Apostel Paulus sagt: „Ich bin wohl nichts mir bewusst, aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr ist's aber, der mich richtet“ (1. Cor. 4, 4). Darauf erwiderte der Prophet, dass er ein ebensolcher Heiliger sei, wie der Apostel war, dass er ein Glied der Gemeinde der Heiligen sei, dass er Christo gleich sei. An diesen selbstgerechten Worten Anstoss nehmend, wollte der Pfarrer sich entfernen, indessen konnte einer der ihn begleitenden Landleute nicht umhin, dem Propheten zu erwidern: „Guter Freund, du irrst dich sehr, wenn du dich erkühnst, unserem Heilande dich gleich zu stellen. Gedenke doch deiner Jugendzeit und du wirst dich erinnern, wie sehr du fremde Füllen liebtest“. Darauf konnte der Prophet nichts erwidern.

Beim Militär müssen sie, weil sie in Folge ihrer Lehren dem Waffentragen sich widersetzen, viel leiden. Anfangs geschah es, dass mehrere solche Widerspenstige im Sinne des Militärgesetzes erschossen wurden. In letzterer Zeit verfährt auch das Kriegsgericht barmherziger und milder mit solchen, obwohl sie vielen Plackereien und so manchem Spotte ausgesetzt sind; ein Beweis hierfür ist der Umstand, das man bei Gelegenheit des bosnischen Occupationsfeldzuges die widerspenstigen Nazarener nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes zum Tode, sondern zum Arrest verurtheilt hat[1]).

---

1) Hier theile ich den Brief eines solchen eingekerkerten Nazareners mit, welchen ich bereits einmal in einem Kirchenblatte veröffentlicht habe:

„In dem heil. Namen unseres hochgelobten Herrn Jesu Christi

Als Diener und Knechte sind die Nazarener sehr beliebt. Durch ihren Fleiss und ihr nüchternes Leben haben sie sich die Liebe ihrer Arbeitgeber errungen.

---

grüsse ich dich liebes Weib. Gott der Allmächtige wolle bei Beginn dieses neuen Jahres mit neuer Geduld, neuem Glauben, neuer Hoffuung und neuer Liebe dich segnen, auf dass du voller Hoffnung der Erleichterung deines Kreuzes harren mögest, wissend, dass die herzliche Liebe viele Sünden deckt, darob die Hut des Herrn und seine Fürsorge mit dir seien von nun an bis in Ewigkeit.

„Zuvörderst thue ich dir liebes Weib und meinen verwaisten Kindlein zu wissen, dass ich mich jetzt völlig wohl fühle, auch meine Lage, mit etwas wenig Geduld, eine leidliche ist und ich mich mit den Worten des Herrn tröste, welche aufgezeichnet sind Ev. Joh. 16 Kap. 1—4 und Ev. Luk. 14, 27 und 33 Verse, daraus mir der völlige Trost wird, denn ich wohl weiss, dass der allmächtige Herr und Gott die Herzen der Fürsten, Gewaltigen und Richter in der Hand hält und dieselbe dann öffnet, wenn er es für gut findet, denn die Güte des Herrn ist unbegreiflich, er macht auch unsere ärgsten Feinde zu unseren Freunden. Gedenke mein liebes, theures Weib der alten und der uns näherstehenden Heiligen, nämlich Davids, Daniels und unseres allergnädigsten Herrn Jesu Christi, Johannis des Täufers, des Stefanus, Petrus und Paulus und zahlreicher anderer Heiligen, die unserm Herrn bis zum Tode nachgefolgt sind. Diese meine hinfälligen Zeilen mögen deiner betrübten Seele zum Troste gereichen, wissend, dass dies des Herrn Wille ist. Auch darum bitte ich, meine theuerste Freundin, mir kund zu thuu, ob ihr an der Uebersetzung der Lieder arbeitet? und habe die Freundlichkeit, mir um des Herren willen die Zionsharfe zu schicken, denn ich gebe mich der Hoffnung hin, dass der hochverdiente Hauptmann Auditor nach seiner Güte die Gewogenheit haben wird, mir, wie manches andere, so auch das zukommen lassen wird, nämlich eine Weste und das Uebrige, und wenn es nicht überflüssig wäre, auch den ersten Vers des 66. Liedes sammt der Melodie und getröstet euch der guten Hoffnung, dass mir nichts fehlt.

Als unwürdiger Gefangener sage ich mit herzlicher Demuth für die unverdiente Rücksicht dem k. k. Gerichtshof, aus dessen Gnade ich diese Zeilen schreibe, meinen Dank. — Am Schlusse meiner Zeilen grüsse ich euch alle mit herzlicher Liebe, nämlich dich, A. und dein Weib, die Gr. Majláther und Orosházer heil. Gemeinde, vorsonderlich aber L. und St., kurz alle, die in dem Herrn leben. Endlich traget in heiliger Liebe die Hinfälligkeit und Fehle meiner Zeilen. Unserm Herrn aber, durch den wir sind, sei Ruhm, Ehre, Preis, Macht, Königthum und Gewalt, wie von den himmlischen Heerschaaren, so auch von allen auf Erden lebenden Gläubigen insgesammt, wie es von Anfang an gewesen, so in alle Ewigkeit, Amen. P. t. Unseres Herrn geringster Zeuge.

An mehreren Orten haben sie blühende Mühlengeschäfte. Ihre Mühlen sind gesucht, weil man dort die Frucht nicht austauscht und die Müller nicht betrügen.

Einzelne der Nazarener haben auch die Grenzen der Schwärmerei überschritten. So hatte ein Nazarener in H. M. Vásárhely, nachdem ihm geträumt, dass er, wie einst Abraham, von Jehova den Befehl erhalten, sein Kind zu opfern, demselben, nachdem er sich erhoben und sein schlafendes Kind aus dem Bette gerissen, unter Absingung von Psalmen mit einem scharfgeschliffenen Beile den Hals durchschnitten.

In Gr. Szalonta hatten die Nazarener den Schlüssel der ref. Kirche gestohlen und das Portrait des Dichters Johann Arany und des Peter Balogh vernichtet. (Koloman Könyves-Tóth „Die herumlaufenden falschen Brüder". p. 18.)

In Makó hatte Theodor Bürgés seine Brieftasche verloren, in der sich 223 fl. und ein Pferdepass befanden. Bald darauf erhielt er einen Brief, dem ein Pferdepass beigeschlossen war. Der Brief lautete folgendermaassen: „Ich, ein Jemand, fand diesen Pass und diese zwei Verzeichnisse sammt einer rothen leeren Brieftasche, und da Sie den Pass benützen können, sende ich Ihnen denselben zurück. Gott segne Sie".

Aber das Incognito dieses „Jemand's" wurde durch ein Weib, welches gesehen hatte, wie dieser „Jemand" die Brieftasche aufgehoben, verrathen. Dieser „Jemand" war ein „Glaubender" (Nazarener), der vor der Polizei eingestanden, dass er die Brieftasche wohl gefunden habe, aber von 223 fl. nichts wissen wollte.

In Ocska trat Eva Romhányi geb. Micsik, Gattin des Stefan Romhányi, vor zwei Jahren zum Glauben der Nazarener über. Indem sie bei dieser Gelegenheit vor dem Vorstande der Nazarenergemeinde zu Zenta über ihr Leben Rechenschaft ablegte, bekannte sie, dass sie ihre acht Kinder um's Leben gebracht habe. Das Weib wiederholte dies Bekenntniss auch vor dem Bezirksgericht und dictirte dem Protokollführer das Geburts- und Sterbedatum der Kinder genau in die Feder. Sie trug vor, dass sie ihre Kinder mit einem Decoct von Mohnschalen gefüttert habe und dieselben nach eintägigem Leiden gestorben seien. Die Kinder brachte sie

deshalb um, damit sie die grosse Zahl der Kinder vermeide. Der Gerichtshof von Gr. Kikinda hatte die Untersuchung eingeleitet, aus welcher hervorging, dass der Frau Romhányi in der That acht Kinder an den bezeichneten Tagen gestorben waren. Die Beobachtung der Aerzte hatte aber der Sache eine ganz andere Wendung gegeben. Est stellte sich heraus, dass Frau Romhányi eine religiöse Schwärmerin sei. Durchdrungen von der Erhabenheit des Glaubens der Nazarener ist es ihre Ueberzeugung, dass man nur bei den Grundsätzen desselben glücklich sein könne. Mit Ergebung harret sie ihrer Bestrafung und klammert sich zäh an den Gedanken ihrer Schuld. Es stellte sich ferner heraus, dass die Menge des von ihr erwähnten Mohnschalendecoctes oder Pulvers nicht hinreichte, ein Menschenleben auszulöschen und durchaus keinen Einfluss auf den Tod der Kinder haben konnte, die, ohnedies von schwacher Constitution, alle eines natürlichen Todes starben. Das fachmännische Gutachten der Aerzte wurde auch von dem Landessanitätsrath bestätigt. Unter solchen Umständen stellte der Gerichtshof das Verfahren in dieser Sache ein, was auch die königl. Tafel gutgeheissen hat. Die königl. Curie aber hob den Beschluss des Gerichtshofes auf und gab demselben die Weisung, von der med. Corporation der Universität ein fachmännisches Gutachten darüber einzuholen, ob ein Mohnschalendecoct in grösserer Menge angewendet hinreiche ein Menschenleben zu vernichten, denn bisher haben die Aerzte blos darüber ein Gutachten abgegeben, dass das Mohnschalendecoct in der durch Frau Romhányi eingestandenen Menge der Gesundheit nichts schaden könne.

Von einer jüngst begangenen Unthat eines nazarenischen Glaubensfanatikers meldet ein Provinzblatt Folgendes: „Dem zum Nazarenerglauben übertretenen Mokriner Einwohner Simon Gligorin, nagte es längst am Herzen, dass ihm sein Weib nicht in den Schoss des alleinseligmachenden Glaubens folgen wolle. Das Weib hielt fest an der Lehre ihrer Väter und alle versprochenen, in den schillerndsten Farben ausgemalten überschwänglichen Paradiesesfreuden vermochten nicht, sie derselben abtrünnig zu machen. Der Mann konnte es

nun nicht über sich bringen, dereinst allein die Freuden des Paradieses zu geniessen und sein geliebtes Weib den Qualen der Hölle zu überlassen. In einem Anfalle von religiösem Wahnsinn überfiel er sie im Schlafe und versuchte ihr mit einem Rasirmesser den Hals abzuschneiden. Das sich wehrende Weib entging zwar dem Tode, ist aber im Gesichte, am Halse und an den Händen furchtbar zerschnitten. Der fanatische Glaubensapostel ist der Staatsanwaltschaft angezeigt".

An manchen Orten treten die Nazarener mit einer an Unverschämtheit grenzenden Kühnheit auf. In südlicher Gegend liegt eine von der Muttergemeinde überaus entlegene luther. Filialgemeinde. Die luther. Glaubensgenossen hatten mit lobenswerthem Glaubenseifer daselbst ein schönes Bethaus errichtet. In dieser kleinen Gemeinde konnte wegen zu geringer Anzahl von Gemeindegliedern weder Pfarrer noch Lehrer angestellt werden, und so wurde das intelligenteste Gemeindeglied mit den Agenden eines Leviten betraut. Die Nazarener beneideten die kleine Gemeinde um ihr schönes Bethaus und um ihren weit und breit in der Umgegend bekannten Glaubenseifer. Sie machten häufige Angriffe auf die Gemeinde und besuchten dieselbe aus der entferntesten Gegend. Sie begaben sich in das Bethaus und rühmten den Eifer der Gemeindeglieder. „Wie gut, wie passend wäre dies Gebäude — sagten sie — für die Gemeinde der Gläubigen, nur müsste man das Kreuz entfernen und freilich auch das im Bethaus sich befindende Christusbild". Ueber das „Christusbild" fingen sie an zu spotten, „wer unter euch hat Christum gesehen, und wer kann behaupten, dass er so aussieht, wie das Bild welches ihr verehrt, ihn darstellt?" Ganz richtig wiesen die Gemeindeglieder diesen Angriff mit den Worten zurück, dass sie ihre Gebete nicht an das Bild, sondern an den Sohn Gottes, an Jesum Christum richten. Da fingen die Nazarener wieder an zu spotten und zwar über den Ausdruck „Sohn Gottes", indem sie sagten: „hat denn Gott einen Sohn?" Die letztere Bemerkung hatte die Gemeindeglieder vollkommen davon überzeugt, dass sie es mit Schwärmern zu thun haben und wiesen sie aus dem Bethause hinaus.

Das Verhalten der Gemeinden den Nazarenern gegenüber.

Der Nazarenismus von Fröhlich begründet, trat am ersten in der Schweiz auf. Die Geistlichen der dortigen ref. Kirche traten, kraft der Rechte, welche die Landeskirche damals besass, heftig gegen dieselben auf und nahmen an den meisten Orten die Hülfe der Obrigkeit in Anspruch. Der Erfolg ihres Einschreitens war, dass gerade zu der Zeit, als sie zu den Waffen griffen, der Nazarenismus den Höhepunkt seiner Blüthe erreichte.

Der Hauptapostel des Pietismus war Frau Krüdener. Um die durch sie hervorgerufene Bewegung zu paralysiren, kam das gegen religiöse Schwärmerei gerichtete Gesetz vom Jahre 1817 zu Stande, wonach eine jede Versammlung, deren Grund irgend eine Irrlehre bildet und deren Ziel: zum Austritt aus der kirchlichen Gemeinschaft zu verleiten, — und mit welcher Immoralität und Ausschweifung verknüpft ist — verboten wurde. Derjenige aber, welcher derartige Versammlungen veranstaltet, oder in seinem Hause abhält, oder in denselben als Lehrer auftritt, ist mit 50—200 fl., und wenn er's zu wiederholten Malen thut, mit 14 Tagen bis zu 2 Monaten Arrest zu bestrafen.

Im Falle die Versammlung in der Nacht stattfindet, wird die Strafe verdoppelt. Wenn an der Versammlung sich Fremde betheiligen, so sind dieselben abzuschieben. (Finsler Kirchl. Statistik p. 357. 58.)

Die Schweizer Geistlichen riefen dieses Gesetz gegen die Nazarener zu Hülfe; dies nützte aber nichts, denn es verbitterte die Gemüther noch mehr. Die Nazarener freuen sich über die Verfolgung; verfolgen wir sie, so nützen wir ihrer Sache. Die Aufgabe des Geistlichen ist zu lehren, zu erziehen, zu überzeugen. In der Schweiz, wo heute bereits vollständige Religionsfreiheit herrscht, verfolgt Niemand mehr die Nazarener. Aber dabei ignorirt sie auch Niemand.

Das Kirchenregiment und die einzelnen Geistlichen stehen den Secten nicht müssig gegenüber. Dass sie in dem Geisteskampf nicht den gewöhnlichen Erfolg erzielen, daran ist der Umstand schuld, dass der Kampf der theol. Richtungen auch

in die Reihen der Gläubigen getragen wird (J. Goss, Das Sectenwesen im Canton Bern, Bern 1881), nicht minder dass das Kirchengesetz die Grundlage der Kirche erschüttert, indem in den meisten Cantonen das neue Kirchengesetz Annahme gefunden, wonach die Pfarrer nicht endgiltig, sondern blos auf 6 Jahre gewählt werden.

In unserem Vaterlande hatten die Gemeinden den Nazarenismus theils ignorirt, theils mit Uebereifer bekämpft. Das Kirchenregiment hat erst in neuerer Zeit von ihnen einigermaassen Notiz genommen.

Als im Jahre 1858 in Pacsér und in O-Moravicza der Nazarenismus am meisten sich verbreitete, wähnte die ref. Kirche in der Weise dem Uebel zu steuern, dass sie ihre beiden hervorragensten Kanzelredner (Alexander Baksay und Ladislaus Szilády) nach Pacsér schickte. Aber selbst diese vorzüglichen Redner waren nicht im Stande, auch nur einen einzigen der Nazarener zur Rückkehr zu bewegen, ja als der Letztere der Redner mit einem Nazarener in eine lange Disputation sich eingelassen, verabschiedete sich derselbe mit den Worten: „Der heilige Geist möge auch Sie, mein Theurer, erleuchten!"

Diejenigen kennen das Uebel schlecht, die da meinen, in schönen Reden das Heilmittel gegen das Umsichgreifen des Nazarenismus gefunden zu haben. Unsere Gläubigen sind nicht in Folge von hinreissenden Reden Nazarener geworden, und so wird auch ihre Rückkehr nicht durch glänzende Reden bewerkstelligt werden. Zur Begründung der religiösen Ueberzeugung ist das Wort Gottes unstreitig ein mächtiges und wichtiges Mittel; vergessen wir aber nicht, dass dies blos ein einziger Factor unter vielen ist.

Die Geistlichen hatten zur Zeit der absoluten Regierung häufig die Hülfe der weltlichen Obrigkeit in Anspruch genommen und die Kinder der Nazarener mit Hülfe der Polizei getauft. Das ist aber ein ganz verkehrtes und verfehltes Vorgehen. Verkehrt, weil es gegen den Geist des Christenthums verstösst, welches Toleranz und keine Vergewaltigung predigt; unzweckmässig, weil die Betreffenden ihre Kinder dennoch im Geiste des Nazarenismus erziehen.

Luther rieth dem Kurfürsten von Sachsen betreff der Baptisten, so lange dieselben auf dem Gebiete der Lehre bleiben, sie nicht zu behelligen; wenn sie jedoch schürend Aufruhr erregen, gegen sie das Schwert zu gebrauchen.

Im Jahre 1870 reichte die ref. Gemeinde zu Pacsér und Makó in Angelegenheit des Nazarenismus ein Memorandum ein. Die ref. Gemeinde zu Pacsér berichtet über den Einfluss des Nazarenismus auf den Staat, auf die Kirche wie nicht minder auf die Gesellschaft in folgenden 7 Punkten:

1. Die Nazarener schliessen ihre Ehen ohne Einhaltung der gesetzlichen Formen, was das Ueberhandnehmen der unehelichen Kinder und der wilden Ehen zur Folge hat. 2. Sie widersetzen sich der Wehrpflicht. 3. Ausser der Bibel halten sie alle Wissenschaft für überflüssig. 4. Aller Handel ist ihrer Anschauung nach auf Betrug gegründet; eine jede culturelle Institution wird von ihnen missachtet. 5. An der Ausübung der politischen und bürgerlichen Rechte betheiligen sie sich nicht. 6. Andern Confessionen gegenüber begegnen sie mit Verachtung. 7. Nachdem sie kein Recht haben, Matriken zu führen, kommt es vor, dass sie weder ihre Neugeborenen noch aber ihre Leichen anmelden.

Bezeichnend ist es, worin die Gemeinde zu Pacsér gegen dieses Uebel das Hülfsmittel zu finden wähnt? Gegen den unter Punkt 1 erwähnten Uebelstand empfiehlt sie die Civilehe. Gegen das unter Punkt 2 Erwähnte bezeichnet sie die Staatsgewalt. Hinsichtlich der Punkte 3, 4 und 5 empfiehlt sie die Errichtung von Communalschulen; betreff Punkt 6 die Regelung der Kirchensteuer zwischen den Ehen der Nazarener und Nichtnazarener. Bezüglich des 7. Punktes verweist sie die Nazarener an die Matrikeln. Bezeichnend ist ferner, dass in diesem Memorandum auch mit keinem Worte Erwähnung gethan wird, wie die Gemeinde mit der ihr zu Gebote stehenden Mitteln der Ausbreitung des Nazarenismus entgegen wirke. Einmal wurde die Angelegenheit der Nazarener auch im Convente des ref. Theissdistrictes zur Sprache gebracht.

In der ev. Kirche A. C. hatte das Békéser Seniorat den District ersucht, den Uebergriffen der Nazarener gegenüber beim Staate Abhülfe zu erwirken. Der Bischof des Montan-

districtes wollte bei dem Cultusminister wenigstens so viel erreichen, dass derselbe im Verordnungswege verfüge, wonach ein jeder, der zum Nazarenismus übergehe, seinen Austritt bei dem betreffenden Pfarrer anzumelden habe, weil die Pfarrer der grösseren Gemeinden gegenwärtig nicht einmal wissen, wer überhaupt von ihren Gläubigen dem Nazarenismus angehört. In dieser Richtung ist aber auch bis heute noch keine Maassnahme getroffen.

Im Juni des Jahres 1887 hielten die verschiedenen Geistlichen der gewesenen Militärgrenze zu Czrepaja (Komitat Torontál) eine interconfessionelle Pfarrconferenz ab, zu der mehrere ev. luth. und ev. ref. wie auch ein röm. kath. und sehr zahlreich gr. or. Geistliche sich eingefunden hatten, um gemeinsam darüber zu berathen: wie dem Umsichgreifen des Nazarenismus zu steuern wäre.

Es war gewisslich keine alltägliche Idee, Diener der römischen, griechischen und der protestantischen Kirche unter ein Panier zu schaaren, um über die erfolgreiche Bekämpfung des gemeinsamen Gegners und Zerstörers des bestehenden christlichen Kirchenthums Raths zu pflegen.

Ist der Erfolg der genannten Conferenz auch hinter den Erwartungen, welche man in den kirchlichen Kreisen der gewesenen Militärgrenze an dieselbe geknüpft, weit zurückgeblieben, so ist sie doch nicht ganz ohne Gewinn für das kirchlich-religiöse Leben hier zu Lande geblieben. Griechen und Protestanten haben es zu Czrepaja nicht nur empfunden, sondern diesem Gefühl, diesem Erkenntniss auch offen und ehrlich Ausdruck gegeben, dass wenn sie auch nicht in einander aufgehen, doch neben einander friedlich einhergehen und ein jeglicher nach seiner Weise ein und dasselbe Ziel: Leben und Seligkeit erstreben sollen und wollen. Und eben dieses einmüthig-herzliche Uebereinkommen, in Zukunft Schulter an Schulter zu marschiren, um eine in Sünden verlorene Welt retten zu helfen, ist der nicht zu unterschätzende Gewinn benannter Conferenz, neben welchem die ursprüngliche Tendenz derselben schier bedeutungslos wird.

Es dürfte jedoch dessen ungeachtet nicht ohne alles Interesse sein, die Anschauungen der einzelnen Conferenzmit-

glieder über den Nazarenismus und dessen Bekämpfung kennen zu lernen. Die Ansichten Einiger mögen demnach hier Platz finden.

Der bereits in Gott ruhende greise Präses der Conferenz, J. Frint, weiland ev. luth. Pfarrer zu Franzfeld, legte das Wesen des Nazarenismus, mit dem er in seiner Gemeinde so manchen harten Strauss auszutragen hatte, in Folgendem dar:

a. Missbrauch der heil. Schrift, indem diese ihnen bei der irrigen Auslegung des göttlichen Gebotes: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ und „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit“, wie auch bei der Auslegung ihrer eigenen Lehren zum Deckmantel dient. Sie wollen weder den Thron noch das Vaterland mit bewaffneter Hand schützen.

b. Der Nazarenismus verwirft alle andern Religionsbücher ausser der Bibel und jenen, welche in seinem Geiste verfasst sind, und verbrennt sie.

c. Die sanctionirten Religionsgesetze betreff der Reciprocität der christlichen Confessionen unseres Vaterlandes betrachtet der Nazarenismus als nicht bindend für ihn.

d. Der Nazarenismus ist ein Feind der Bildung des geistlichen Standes, somit ein Feind theol. Anstalten — denn Jesu Jünger waren keine Gelehrte — was war also Paulus?

e. Der Nazarenismus nimmt Verbrecher in seinen Schooss auf, besonders viele Diebe. Ihre Führer wissen von diesen Gesetzesübertretern und zeigen deren Namen bei der Obrigkeit nicht an.

f. Er verbreitet Indifferentismus gegen die Kirche aller christlichen Confessionen.

g. Er beunruhigt die Ehe; wenn der eine Theil dem Nazarenismus abhold ist, wird dieser vom gegnerischen Theil beunruhigt.

Welche Stellung nehmen die Geistlichen der christlichen Confessionen den Nazarenern gegenüber ein?

In den Augen der Nazarener sind die Geistlichen Irrlehrer, Pharisäer und Schriftgelehrte wie zu Jesu Zeit; sie sind ihre Diener, dazu da, um die Geburts- und Sterbezeit ihrer Angehörigen aufzuzeichnen.

Die christliche Geistlichkeit ist so hassens- und verabscheuungswürdig, dass sie eine jede amtliche Berührung mit ihr geflissentlich vermeiden. Diese Verachtung des geistlichen Standes und Berufes beraubt ihn seiner Würde und seiner Wirksamkeit den gewünschten Segen. — Sie sind überdies verschlossen und von grossem Eigennutz erfüllt.

Bei diesen Lehren und solchem Benehmen ist ihre Tendenz keine andere, als die anerkannten christlichen Religionen in unserem Vaterlande herabzuwürdigen, sich Anhänger zu verschaffen und eine neue Religion, ohne christliche Grundlage und Bekenntnissschrift zu bilden und das zum grossen Nachtheil der christlichen Religion und kirchlichen Gemeinschaft. Auch lösen sie das Blutsverwandtschaftsband auf.

Nach Erkennen des Wesens des Nazarenismus kann der Vorsitzende die Anhänger desselben nimmermehr als Glaubensgenossen anerkennen und stellt folgenden Antrag:

Die Anhänger des Nazarenismus mögen strengstens verhalten werden, sich den Religionsgesetzen unseres Vaterlandes zu unterwerfen; denn wir leben in einem constitutionellen Staate, in welchem jeder Staatsbürger und Unterthan, vom Herrscher angefangen bis zum geringsten Einwohner herab, den sanctionirten Gesetzen ohne Ausnahme zu huldigen hat, also der Nazarenismus mit keinen Vorrechten begünstigt sein kann.

Michael Matejics, gr. or. Pfarrer zu Szakula, betrachtet den Nazarenismus nicht vom kirchlichen, sondern vom staatsrechtlichen Standpunkte und erklärt, dass derselbe weniger der christlichen Kirche als vielmehr den gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnissen gefährlich sei. Die christliche Kirche ist schon von mächtigeren Feinden bedroht worden und besteht ungeachtet dessen auch heute noch.

Er weist darauf hin, wie schwierig die Lage der gr. or. Geistlichkeit sei und meint, wenn die Höchstvorgesetzten der gr. or. Kirche diesbezüglich nicht mit aller Thatkraft eingreifen, das Bemühen der fratres minorum gentium vergebens sei. Machen wir — sagte er — eine Repräsentation beim Ministerium wegen Verfolgung der Nazarener, so erscheinen wir im Lichte eines Cicero pro domo. Er ist gegen jede Be-

drückung desselben, weil Druck Gegendruck erzeugt, wie das die Geschichte der ersten Christen hinlänglich beweist. Der Nazarenismus negirt nicht das Christenthum, sondern die Autorität des Staates. Man betrachtet die Sache von praktischer Seite und macht den gr. or. Geistlichen den Vorwurf, dass sie nicht predigen. Nun, da sind die protestantischen Brüder! Sie predigen bei jeder Gelegenheit und doch haben gerade sie die meisten Nazarener in ihren Gemeinden. Der Nazarenismus wird von selbst verschwinden. So lange die Nazarener gering an Zahl sind, werden sie stets einig sein; sobald sie sich aber einmal vermehren, müssen sie eine Organisation haben und dann wird die Masse einsehen, dass der ganze Nazarenismus eine grosse Lüge sei und wird zur Mutterkirche zurückkehren. Im Grunde genommen erscheine ihm der Nazarenismus ein Abortus der Freimaurerei zu sein, ein Ergebniss der Religionsfreiheit bei herrschender Gottlosigkeit. Er weiss nicht, welcher Antrag diesbezüglich zu stellen wäre, aber er meint, man solle dahin trachten, dass der Staat uns in der freien Ausübung unserer priesterlichen Obliegenheiten gesetzlich schützen möge.

G. Bujkovszky, ev. luth. Pfarrer zu Ludwigsdorf und banater Consenior, erörtert die Verschiedenheit der Meinungen über die Entstehung des Nazarenismus. Etliche sagen: die Ursache der Entstehung und Verbreitung des Nazarenismus sei der Umstand, dass so manche Geistlichen ihren seelsorgerischen Pflichten und Obliegenheiten nicht gewissenhaft genug nachkommen. Nun aber lehre die Erfahrung gerade das Gegentheil davon: Eben in den Gemeinden der tüchtigsten und berufendsten Seelsorger befinden sich die meisten Anhänger dieser Secte. Der Nazarenismus ist eine Krankheit unserer Zeit, wie ja jede Zeit ihre besondern Uebel und Krankheiten habe. Er wünscht, dass man bei der Behandlung der Nazarener den Standpunkt des Arztes einnehme, sie mit gehörigem Takt, mit Liebe und Schonung und sorgfältiger Geduld in Pflege nehme, sie als Mitmenschen und Brüder betrachte. Er hoffe durch eine solche Behandlung sie der Ordnung in der Kirche wieder zu gewinnen. Wohl gebe er gerne zu, dass die Nazarener sich grösserer Freiheiten

und Rechte erfreuen als selbst die vom Staate gesetzlich anerkannten Confessionen, indem sie in dem, was uns das Gesetz untersagt, im Proselytenmachen freie Hand haben. Dessenungeachtet kann er dem Antrage, wonach die Nazarener unter das Religionsgesetz zu stellen wären, nicht beistimmen, sondern sein Antrag gehe dahin:

Es möge an die hohe ung. Regierung eine Repräsentation in dem Sinne gerichtet werden, dass die Nazarener dazu verhalten werden sollen, ihre Kinder bis zum 18. Lebensjahre der Kirche zu überlassen; ferner dass die, den Nazarenismus betreffenden, in Kraft stehenden ministeriellen Verordnungen von den dazu berufenen Organen der Staatsregierung auf's Strengste gehandhabt werden mögen.

G. Schwalm, ev. luth. Pfarrer zu Pancsova, hält dafür, dass das social-politische Moment des Nazarenismus in die Erörterung desselben nicht mit einbezogen werden sollte. Wir Kirchen dürfen nicht staatlicher sein wollen, als der Staat selbst es ist. Bleibt der Staat ruhig und kühl bis an's Herz hinan, wenn ein Bruchtheil seiner Unterthanen das Tragen der Waffen, die Leistung des Eides und im Principe wenigstens sogar die Leistung der Steuern und Abgaben verweigert und für die übrigen communistischen Lehren seines Bekenntnisses frei und offen Propaganda macht, — was wollen und sollen wir uns darüber ereifern? —

Betreff des religiös-kirchlichen Momentes der nazarenischen Schwarmgeisterei könnte man's mit dem Bekehren versuchen. Aber es ist nichts damit gethan. Die Nazarener sind Leute, die keine Vernunft annehmen. Sie schliessen sich von jeder kirchlichen Gemeinschaft aus und „sterben wie blinde Maulwürfe unter einem Haufen Garben“.

Auch mit der Staatsgewalt ist es diesbezüglich nichts, obwohl sie das Schwert nicht umsonst trägt. Staatshülfe kann aus den Nazarenern nur Märtyrer machen, und das ist es, was die Kirche in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse um jeden Preis vermeiden muss. Die Dornenkrone der Blutzeugenschaft ist's ja eben, wonach diese Sectirer ihre Hände recken, und Märtyrerblut wie auch Märtyrerschweiss ist von Anfang an das Samenkorn aller religiösen Gemein-

schaften gewesen. Die Staatshülfe könnte lediglich in einer Richtung hin erspriesslich sein: sie würde vielleicht so mancher Anomalie in der Führung der Geburts- und Tauf-, Sterbe- und Ehestandsregister ein Ende machen und den Krebsschaden am Kirchengemeindekörper, die wilden Ehen, soweit sie von Nazarenern verschuldet werden, saniren können. Im Uebrigen aber würde auch der Staat, selbst bei den allerstrengsten Maassnahmen, nichts ändern und hindern können. Nicht allein der heilige Geist, auch der Sectengeist weht, wo er will. Die Männer am Staatsruder wissen ganz gut, dass die Nazarener sich jedweder geistigen Cultur verschliessen, und dass sie diese Secte eher vernichten als in den Rahmen unserer Landesgesetze einfügen könne. Zu Dragonaden auch nur in der gelindesten Form wird sich überdies kein Culturstaat unserer Zeit mehr herbeilassen dürfen, wenn er nicht seine eigene Existenz auf's Spiel setzen will. Etwas aber muss geschehen, so kann und darf es nicht bleiben. Die Zeitverhältnisse sind ungemein kritisch und ernst und erheischen ein energisches Eingreifen weniger des Staates als vielmehr der Kirche selbst. Wir dürfen nicht erwarten, dass der Staat uns die Kastanien aus dem Feuer hole. Der Staat hat andere, vielleicht noch schwierigere Probleme zu lösen. Schon aus wohlerwogenem Patriotismus dürfen wir dem Staate in dieser Frage keine Verlegenheiten bereiten. Drängen wir ihn zur Regelung dieser für uns so brennenden Frage, so zwingen wir ihm den Culturkampf auf; zur Austragung dieses Kampfes aber ist unser Staat noch nicht gerüstet genug. Was thun?

Auf Gottes gnädige Durchhülfe bauend uns selber helfen so gut und rasch wir können.

„Fressen wir die Secten nicht, so fressen sie uns“ — sagte einmal ein Kenner dieser Schwarmgeister. Dem ist nur halb zu glauben; obwohl die Sache bedenklich genug ist. Eine jede Eisenbahnstation ist eine Einbruchsstelle, ist ein Missionsposten der nazarenischen und baptistischen Schwarmgeister. Nicht nur die „Geister der Todten“, auch die Sectengeister reiten schnell. Wie lange wird es währen, so haben wir vielleicht auch noch einer Invasion der eng-

lischen „Heilsarmee" zu gewärtigen. „Wo Aas ist, da sammeln sich" im Fluge nicht allein „Adler", sondern ganze Schwärme von hungrigen Krähen und Raben. Eine ernste Umkehr und Einkehr in uns selbst wird uns den Weg zeigen, den wir zu gehen haben.

Unsere Gemeinden gleichen mehr oder weniger galvanisirten Leichnamen. Sie sind geistlich todt, für ein intensiveres kirchlich-religiöses Leben so gut wie abgestorben. Sie vegetiren an vielen Orten nicht einmal mehr, sie existiren nur mehr so, wie die Verstorbenen in den Todtenmatrikeln: auf dem Papier in den Kirchengemeinderegistern. Sie leiden am geistlichen Hungertyphus. Unser Volk braucht eine Fülle von kerniger Nahrung und gesunder Speise, die das ewige Leben wirket; es bedarf des lebendigen Brodes in Christo Jesu vom Himmel gekommen. Im Leben und Geben der Kirche aber scheint die Zeit der sieben magern Kühe gekommen, die Zeit der egyptischen Dürre zu herrschen. Das wissen die Sectirer und beuten es in schlangenkluger Weise aus. Das hungernde Volk sieht nicht darauf, was ihm gereicht wird — sein Urtheil darüber ist ihm ja längst abhanden gekommen —, es langt vertrauensvoll zu, und sein Vertrauen wächst je mehr es merkt, dass es die schwielige Hand seines Gleichen ist, die ihm Hülfe bietet in der Noth. Dadurch wird die Kluft zwischen Priester und Volk immer grösser, und die Möglichkeit, diese Abgefallenen wieder zu bringen, immer geringer. Zu bedauern ist es, dass man geistlicherseits wohl in bester Absicht, aber durchaus verkehrt, geradezu den noch intacten Theil der Gemeinde zum Abfall reizt. In unserem Vaterlande ist es nämlich nichts Ungewönliches, dass Prediger und Priester im Uebereifer für das Interesse der eigenen Kirche, die Kirche selbst zum Kampfplatze machen und von da aus einen förmlichen Krieg gegen andere Confessionen führen, namentlich die Secten bekämpfend, Uebles von ihnen reden, sie lästern und verdammen. Das heisst geradezu die Lärmtrommel rühren für die Leute und Lehren, für welche man sonst so gerne ein Anathema bei der Hand hat. Man sucht gewöhnlich diejenigen auf, vor denen man so eindringlich gewarnt wurde und findet

man, dass die Verlästerten denn doch nicht so schlecht, ja oft besser sind als ihr Ruf, so geht man aus natürlicher Reaction zu ihnen über; d. h. der Abfall, vor dem man so sehr gewarnt hat, wird durch uns selbst herbeigeführt.

Blinder Eifer, der sich so leicht zum Fanatismus steigert, schadet stets mehr als er nützt. Mehr Leben in Gott, mehr Liebe zu Andersgläubigen als Brüdern; mehr Licht, mehr Sonnenschein, — und die Schwarmgeister verschwinden wie sie gekommen sind. Geistliche Finsterniss, die Nacht religiösen Wahns und Wahnsinnes lassen sich mit Hülfe von Gesetzesparagraphen nicht aus der Welt decretiren, ebensowenig sich hinter Schloss und Riegel bannen. Sie strömt durch jede Spalte, durch jede Ritze hindurch und spottet aller Mühe. Aber zünden wir das Licht an, stellen wir das Evangelium auf den Leuchter; lassen wir uns bestrahlen von der Sonne der Gerechtigkeit; lasset uns im heiligen Dienste dessen, der da allein ist „das Licht der Welt“, eifriger innere Mission treiben an den Gemeindegliedern und in erster Linie an uns selbst, so wird Nacht und Finsterniss schwinden.

S. Paulinyi, ev.-luth. Pfarrer zu Kovacsicza, meint: willst du Frieden haben, so mache Krieg. Wir dürfen vor dem Kampfe mit den Nazarenern nicht zurückschrecken. Er hält den Nazarenismus auch für eine Krankheit, die aber schwer zu heilen sei. Er erwartet den meisten Erfolg davon, dass wir Seelsorger mit apostolischem Eifer unsere Pflicht erfüllen, nicht allein in der Kirche, sondern auch in der Schule, indem wir schon dem Kinde die Liebe zur Wahrheit nach der Schrift und den Abscheu vor Irrthümern und falschen Lehren einimpfen; die Glieder der Gemeinde nicht allein geistlich versehen, sondern auch mit materieller Hülfe unter die Arme greifen und auch ihrem leiblichen Bedürfniss dadurch gerecht zu werden suchen, dass man in den Gemeinden Spar- und Vorschussvereine errichtet.

St. Fa, ev.-ref. Pfarrer zu Panesova, ist der Anschauung, dass, bevor man ein abfälliges Urtheil über die Secte der Nazarener fälle, es nothwendig wäre, das Glaubensbekenntniss der Nazarener gründlich zu studiren und zu prüfen. Von einem solchen habe er wenigstens keine Kenntniss. Die

Meinungen über die Lehre der Nazarener gehen sehr auseinander. Soweit er die kirchlich-religiöse Seite ihres Gebahrens aus eigener Erfahrung kenne, hat sich das nicht immer als Wahrheit erwiesen, was man von ihnen Abfälliges ausgesagt. Was hinwiederum die staatsrechtliche Seite ihrer Lehre und ihres Wandels betrifft, das gehe die Kirche nichts an. Er hält den Nazarenismus weniger für eine Krankheit als vielmehr für das Symptom einer solchen, die in der Kirche selbst wurzelt. Diese zu heilen, kann nur Sache der Kirche sein. Als Anhänger der Gewissensfreiheit kann er die Unterdrückung und Verfolgung der Nazarener nimmermehr billigen.

Es wurde von der Conferenz zum Beschluss erhoben: An das k. ung. Ministerium für Cultus und Unterricht ist eine Repräsentation zu richten, wonach die, betreffs der Secte der Nazarener bereits erlassenen und in Kraft stehenden ministeriellen Verordnungen vom Jahre 1875, Z. 563, 1868, Z. 12, 548 von den dazu berufenen Organen der Staatsregierung aufs strengste gehandhabt und in Anwendung gebracht werden mögen.

An vielen Orten legt man die Verbreitung des Nazarenismus dem Geistlichen zur Last. Das ist aber in den meisten Fällen eine verkehrte Anschauung. Klar beweist dies der Umstand, dass oftmals in den Gemeinden der eifrigsten Seelsorger der Nazarenismus sich verbreitet, während wieder in Gemeinden, wo die Gläubigen einer geringeren geistlichen Pflege theilhaftig werden, man das Uebel nicht kennt.

Es gibt Geistliche, welche die Kritik des Nazarenismus zum Gegenstande ihrer Predigten machen. Dieses Vorgehen ist dort, wo derselbe sich nicht verbreitet, nicht vortheilhaft, indem man, ohne es zu wollen, durch dessen Bekanntmachung die Wege desselben ebnet. Aber dort schliesslich, wo das Uebel bereits um sich gegriffen, kann die Predigt, wenn sie mit Geschick verfasst ist, denen zur Aufklärung dienen, die von den Nazarenern noch nicht gewonnen sind [1].

---

1) Zahlreiche solche Predigten sind auch in ungarischer Sprache in Druck erschienen: von Koloman Margócsy in der prot. kirchl. Predigtsammlung; von Anton Szöllösy in Heften. Ludwig Thúri: „Die Be-

Ein eifriger Katholik hat im Mittelalter als Grund der Ausbreitung der Secten Folgendes behauptet: „Die Ursachen der Verbreitung der Secten ist die Eitelkeit und der Eifer der Schismatiker im Bekehren; ihr Bewandertsein in der heil. Schrift; von Seiten des Gegners die Vernachlässigung des Volksunterrichtes, dessen Geringschätzung durch deren eigene Diener und das weltliche Leben der Priester“.

Die oben angeführten Zeilen passen in vieler Hinsicht auch auf die Kirchen der Gegenwart. Der Religionsunterricht und überhaupt die religiöse Erziehung ist vernachlässigt. Die religiösen Kenntnisse unseres Volkes sind an vielen Orten höchst mangelhaft. Vor noch 20—30 Jahren wurde unsere Jugend in der sogenannten Christenlehre in Sachen des Glaubens gewissenhaft unterrichtet. Auch diese Institution ist heute bereits in den meisten Orten im Erlöschen begriffen.

An manchen Orten meint man das Fehlende mit dem Kindergottesdienst zu ersetzen. Diese englische Sitte ist aber unseren Verhältnissen kaum anzupassen, seine Daseinsberechtigung ist überhaupt noch sehr problematisch; denn die Kindergottesdienste machen die Religion zur Spielerei, was aber entschieden zu verdammen ist. Kinder beanspruchen überhaupt noch sehr wenig religiöse Kenntnisse; desto mehr aber die auf den Kampfplatz hinaustretende Jugend.

Das Bewusstsein der Gemeinschaft, welches einst in unseren Gemeinden so stark gewesen, ist heute schon sehr gelockert und gesunken. Aber gerade das ist es, was die mit sich zerfallene und nach inniger Gemeinschaft begehrende Seele bei den Secten vorfindet. Die Kirche möge ihre volle Aufmerksamkeit nach dieser Richtung hin wenden, das kirchliche Bewusstsein beleben, pflegen, wozu sich ja innerhalb der Sphäre des Protestantismus Gelegenheit genug bietet.

Die Predigt ist an den meisten Orten von zu hohem Flug, wird in einer von dem Volke nicht verfolg- und fassbaren Form gehalten. In dieser Beziehung müsste man mit Vermeidung alles Trivialen dahin streben, dass die Predigten

---

kanntmachung der nazarenischen Irrthümer“. Gyüd (Baranyaer Komitat). Preis 20 Kr. — Koloman Könyves-Tóth: „Die herumlaufenden falschen Brüder“. Preis 10 Kr. Von demselben: „Die Lügenpropheten“. Preis 5 Kr.

in einem verständlichen, ev. Geiste gehalten würden. Sehr gelehrte Predigten können wohl Staunen erregen, aber nimmermehr erbauen. Zur Illustrirung einer solchen Predigtweise ist die Anekdote treffend, welche berichtet, dass ein aus dem Gottesdienste einer grossen Stadt eben heimkehrender Landmann, von einem Bekannten befragt, wer heute gepredigt habe, zur Antwort gab: „Der Bischof". „Habt ihr ihn auch verstanden, und wisset ihr auch, über was er gepredigt hat?" erkundigte sich der Andere weiter. „Ach, wer wird denn auch einen so hochgelehrten Mann verstehen?" erwiderte der vom Lande.

Unser Volk benöthigt asketische Bücher. Unsere Geistlichen haben früher auch in dieser Richtung gewissenhaft ihre Gläubigen versorgt, denn dieselben schöpfen ja gerade aus diesen ihre religiösen Kenntnisse. Gegenwärtig entwickelt R. König, Pfarrer in Budapest, im Auftrage der englischen Missionsgesellschaft, einen regen Eifer in der Verbreitung religiöser Schriften, nur enthalten leider die in seiner Ausgabe erscheinenden Schriften nicht immer gesunde Speise [1]).

---

1) Zur Bekräftigung dieser meiner Behauptung stehe hier eine Probe aus der Ausgabe der Tractatgesellschaft.

„Bishop: „Der Weg des Lichts oder tägliche Nahrung für christl. Jünglinge" sagt auf Seite 51 und 52 Folgendes: „Ihr werdet schon erfahren, dass man von Christo nicht einmal, sondern täglich Zeugniss ablegen muss". Ev. Luc. 9, 23 steht: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach". In kleinlichen, alltäglichen Dingen eröffnet sich uns oft ganz unerwartet die Gelegenheit, für unseren Heiland Zeugniss abzulegen.

„Künftigen Sonntag kommst auch du, Heinrich, nicht wahr?" fragte ein Junge seinen Schulkameraden. Heinrich will zwar nichts von sonntäglichen Zerstreuungen wissen, er hat aber nicht den Muth, es gerade heraus zu sagen. Er hält es für viel leichter sich zu entschuldigen und eine Ausflucht zu suchen. Er schämt sich, die reine schlichte Wahrheit zu sagen.

Oder aber ein Mädchen sucht ihre Freundin mit folgender Aufforderung auf: „Wir gehen heute alle ins Theater, komm auch du mit uns, Mathilde". „Nein, ich danke", sagte Mathilde, „heute nicht". „Nicht so hattest du's gemeint, du hast gedacht nein, niemals; denn dein Herz gehört Jesu an; aber — warum hast du die Gelegenheit nicht ergriffen, von ihm zu zeugen".

Wir haben Hoffnung, dass sowohl die im Kreise der ref. wie auch der ev. Kirche A. C. entstehenden Gesellschaften und Unternehmungen in ihren Ausgaben eine bessere Auswahl treffen werden.

Die Lehre von der h. Schrift wird sowohl von den Predigern der ref. wie auch der ev. Kirche A. C. sehr oft verkehrt vorgetragen, weil sie das Lesen derselben den Gläubigen nicht um der Erbauung, sondern um des Forschens und Prüfens willen empfehlen. Die h. Schrift dient zur Richtschnur unseres Glaubens, ist die Grundlage desselben, sie ist aber noch nicht das ganze Christenthum.

Der Protestantismus hat die Tradition und deren Berechtigung bis zu einer gewissen Grenze anerkannt und thut es auch jetzt noch, insoweit nämlich dieselbe dem Geiste der Schrift nicht widerspricht. Ein grosser Theil der Secten verwirft die Tradition, der röm. Katholicismus stellt sie über die Schrift, der Protestantismus hingegen räumt ihr unter der Richtschnur des Wortes Gottes einen Platz ein. Verwerfen wir die Tradition vollständig, so leugnen wir die geschichtliche Entwickelung des Christenthums. Die Reformatoren übernahmen von der Tradition das, was dem Geiste der Schrift nicht widersprach. So hatte bei ihnen Annahme gefunden: die innere Ausschmückung der Kirche, die Kindertaufe, die Monogamie, welche doch buchstäblich in der Schrift nicht vorzufinden sind. Die in der Schrift vorgefundene Gemeindeorganisation hat Luther nicht als massgebend anerkannt; denn dieselbe hatte ja nur für die damaligen Verhältnisse einen Werth. Die consequente Anabaptistenpartei — die Schwärmer von Münster — verwarfen sogar die Monogamie, weil das Verbot der Vielweiberei im N. Testamente nicht vorzufinden war.

Zur Auslegung der Schrift ist nicht jeder Gläubige berufen, sondern blos der, welcher die wissenschaftliche Vorbedingung zu einer richtigen Auslegung besitzt [1]). Das ist eine Regel, deren Ausnahme nur sehr selten vorkommt.

1) Siehe darüber meinen Artikel: „Die h. Schrift in der ev. Kirche“ in „Ev. egyház és iskola“ 3. Nummer Jahrg. 1888. — Zur Bekräftigung dieser meiner Behauptung stehe hier Luther's Aeusserung:

Die Lehre von dem allgemeinen Priesterthum wird auch in den meisten Fällen unrichtig vorgetragen.

Die Lehre von dem allgemeinen Priesterthum kann auf die rechtlich organisirte Kirche keine Anwendung finden, sondern hat blos auf die ideale Seite der Kirche angewendet einen Werth, insoweit wir nämlich glauben, dass ein jeder Christ gleicherweise sich dem Gnadenstuhl des himml. Vaters nähern kann; aber die rechtlich organisirte Kirche bedarf wissenschaftlich gebildeter Diener, bedarf des höheren Kirchenregimentes [1]).

Gegen den Nazarenismus sind bis jetzt mehrere volksthümliche Streitschriften erschienen [2]).

„Alle andere Künste und Handwerk haben ihre Präceptores und Meister, von denen man sie lernen muss, auch Ordnung und Gesetz, darnach man sich richten und halten muss; allein die heilige Schrift und Gottes Wort muss einer Jeglichen Hoffart, Dünkel, Muthwillen und Vermessenheit unterworfen sein, und sich meistern, drehen und deuteln lassen, wie es Jeder verstehet und will nach seinem Kopf, daher auch viel Rotten, Secten und Aergerniss kommen. Gott wehre ihnen". (Luther-Tischreden.)

1) Die verkehrte Anwendung von der Lehre des allgemeinen Priesterthums bewog Melanchthon zu der Aeusserung: „Utinam, utinam possim non quidem dominationem, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem habituri simus ecclesiam dissoluta πολιτείᾳ ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit".

2) Unterredung der Landleute Peter und Paul über die unglückseligen Irrthümer der hinter den Baptisten sich versteckenden Nazarener und die Zwischenrufe der Frau Lotte, welche die ins Wasser begehrenden Unterhemdler auch ohne Seife wäscht. Geschrieben vom: Volksfreund. Gyoma 1884. In der Buchdruckerei des Isidor Kner. Preis 10 Kr.

„Die Bekanntmachung der Nazarener". Verfasst von Andreas Turóczi. Pest 1859.

„Die Wehklagen der Landstreicher Juli oder das Mohrenwaschen", in zwei Gesängen, gesungen von dem Landwirthe Zengi Malmos. Budapest 1882. Preis 6 Kr.

„Achtung!" verfasst von Josef Szalay. Zu haben bei der Gesellschaft für Verbreitung religiöser Schriften in Makó.

„Mej pozor na sebe". Z madarského preložil D. Kovács, ev. Kaplán. B. Caba 1885.

„Falošni sváti alebo nákaza nazarénská a horké pilulky proti nej. Opojenym k vytriezvenim, a tym triezvym k posilneniu". Zweite Auf-

Einige derselben sind über die Massen scharf und steht zu befürchten, dass der leidenschaftliche Ton derselben nicht allein das Schlechte, sondern auch das Gute vernichtet. Man kann auch von diesen Streitschriften sagen, dass sie den Nazarener nicht bekehren. In einzelnen Fällen können sie indessen als Heilmittel dienen.

Die Verbreitung des Nazarenismus wird an vielen Orten auch dadurch erleichtert, dass die Kirchenzucht den Dienern der Kirche gegenüber eine sehr lockere ist. Die grössten Aergernisse werden Jahre hindurch geduldet und bis der Process die vielen Instanzen durchläuft, werden die Gläubigen in Folge der langanhaltenden Aergernisse ihrer eigenen Kirche entfremdet. Der Nazarenismus aber hält seine Kämpfer bereit, um einen Einbruch in eine solche Gemeinde zu ermöglichen.

Die Geistlichen sollten auch auf die socialen, materiellen Verhältnisse ihr Augenmerk richten; denn in dieser Hinsicht ist der Nazarenismus bei uns das, was im Auslande der Socialismus. Die wirthschaftlichen Verhältnisse befinden sich bei uns in einer Umgestaltung. Die Last der ausschliesslichen Herrschaft des Capitals bringt an vielen Orten unser Volk, welches ausschliesslich im Schweisse seines Angesichtes sein Brod isst, in eine harte, kümmerliche Lage. Die Kirche sei der Schutz und die Stütze der Armen. Die Frage der kirchlichen Besteuerung ist nicht geregelt; an den meisten Orten sind die Armen unverhältnissmässig besteuert.

Es gibt Gemeinden, wo die Armen eine ebenso hohe Kirchensteuer entrichten wie die Reichen, und zwar argumentiren die Letzteren folgendermaassen: „Das Ackerfeld geht nicht in die Kirche“. Es gibt Gemeinden, wo der arme Tagelöhner 5—10 fl. an Kirchensteuer entrichtet, und weiter gibt es wieder solche, wo der reiche Grundherr kaum 1—2 fl. zur kirchlichen Last beiträgt. Es gibt Gemeinden,

---

lage. Preis 10 Kr. Zu haben bei Karl Hrdlicska, ev. Pfarrer in Nagy Lak (Csanáder Komitat).

„Von der Sectirerei“. Stuttgart. Verlag der ev. Gesellschaft.

„Bleibe deiner Kirche treu“, von E. Sessing. Stuttgart. Verlag der ev. Gesellschaft (Färberstr. No. 2).

welche die Berechtigung einer Kirchensteuer nicht anerkennen und ihre Ausgaben rein aus freiwilligen Beiträgen bestreiten. Sogar von einem sehr frommen Mann hörte ich die Aeusserung: „Ich bitte, gebrauchen sie nicht den Ausdruck ‚kirchliche Steuer'". Es ist wahr, die h. Schrift weiss nichts von einer „Kirchensteuer". Dachten doch der Herr und die Apostel nicht daran, die Kirche rechtlich zu organisiren. Heute kann aber unsere Kirche ohne eine solche Organisation nicht bestehen. Die Negirung der Berechtigung der Kirchensteuer hat keinen anderen Ursprung, als die Verwechselung des Kirchenideals mit ihrer thatsächlichen äusseren Organisation.

Oder, wenn wir noch weiter gehen, so sehen wir, dass diejenigen, welche nicht aus Selbstsucht, sondern aus Glaubensgründen gegen die kirchliche Besteuerung sind, die Worte des Herrn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", unrichtig deuten.

Die Kirchensteuer, wenn sie gerecht ausgeworfen wird, belebt sehr oft den kirchlichen Gemeingeist. Es gibt Gemeinden, wo man die Kirchensteuer gänzlich aufgehoben hat, und wo der kirchliche Gemeingeist noch viel lockerer ist als dort, wo der Arme und der Reiche nach Vermögen zu den materiellen Bedürfnissen der Kirche beisteuert.

Die Waffe der Kirche gegen den Nazarenismus kann keine andere sein, als ausschliesslich und lediglich die Waffe des Geistes. Eifer, opfermuthige Treue und Fleiss von Seiten der Diener der Kirche; anderestheils die strenge Controle der Kirchenbehörde hinsichtlich dessen, ob die Geistlichen auch ihre Pflicht erfüllen: das sind unsere besten und sichersten Waffen.

Aber vergessen wir auch nicht, dass die Aufgabe eines jeden einzelnen Gliedes unserer Kirche eine grosse ist. Die Aufgabe der Gebildeten und eines jeden einzelnen Gläubigen unserer Kirche ist: der ungeschminkte Glaubenseifer und das gute Beispiel. Wie gross ist doch die Zahl derjenigen, welche dieser ihrer Pflicht nicht nachkommen — mit ihrem Leben, ihren Worten den Schwachen Aergerniss verursachen. Jüngst stellte ein Richter des Gerichtshofes zu Gyula an

einen Brudermörder die Frage, ob er denn an Gott glaube? der Betreffende gab zur Antwort: „Ich weiss nicht, ob es einen Gott gibt; denn ich hörte einmal einen Herrn sagen, dass es keinen Gott gebe, sondern blos die Natur“. Wer weiss, ob nicht gerade jenes Wort die Seele jenes Unglückseligen vergiftet hat?

Es sei mir gestattet, noch eine Frage zu beantworten. Woher rührt es wohl, dass der Nazarenismus seine Anhänger grösstentheils aus den Reihen der Gläubigen der ev. Kirche A. C. und der ev.-ref. Kirche rekrutirt? und dass derselbe eine so geringe Zahl röm. Katholischer als Anhänger besitzt? Meiner bescheidenen Ansicht nach ist der Grund hiervon, dass gerade in unserer Kirche die Lehre von der h. Schrift irrthümlich ausgelegt wird, dass unsere Kirche der religiösen Genusssucht keine Nahrung bietet und die religiöse Leidenschaft nicht nur nicht billigt, sondern sogar geisselt, weil deren Herrschaft die sittliche Kraft lähmt. Die röm.-kath. Kirche hält ihre Gläubigen in strengster Zucht und ein excentrischer Schwärmer hat dort die Wahl zwischen den Mönchsorden, welche insgesammt einzelne Secten in der Kirche bilden, nur steht dort das schwärmerische Element unter der Herrschaft der Kirche und wird von Letzterer zur Beförderung der eigenen Zwecke verbraucht. Die röm.-kath. Kirche hätte eine Persönlichkeit wie Fröhlich ganz gut verwerthet.

In der gr.-or. Kirche nimmt der Nazarenismus darum so rapid zu, weil in dieser Kirche die Zerfahrenheit und Unordnung eine ausserordentlich grosse ist. Der Religionsunterricht und die religiöse Erziehung ist vernachlässigt. Das Kirchenregiment ist locker. Die materielle Lage der Geistlichkeit ist nicht gesichert und geordnet. Da an den meisten Orten keine bestimmte Stola festgesetzt ist, lässt sich der Geistliche mit seinen Gläubigen über einzelne geistliche Functionen in einen förmlichen Handel ein. Für die wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen wird gar keine Sorge getragen. Die Gebräuche und Formen ersticken den Geist.

Die Nazarener und der Staat.

Die schnelle Verbreitung des Nazarenismus hat derselbe in vieler Beziehung den Verfolgungen der Staatsgewalt zu verdanken. In den fünfziger Jahren verfuhr die absolute Regierung mit denkbar möglichster Strenge gegen die Secte, indem sie ihre Propheten und Apostel ins Gefängniss warf. Die Geschichte beweist es, dass die Verfolgung die religiöse Leidenschaft nicht nur nicht unterdrückt, sondern im Gegentheil noch mehr belebt. Die Regierung verfuhr seit Wiederherstellung der Constitution mit den Nazarenern ganz anders. Baron Eötvös sagt in seiner Verordnung vom Jahre 1868 den 28. August Z. 12, 548, dass die Nazarener nicht als recipirte Confession zu betrachten seien, weshalb sie auch nicht befugt sind, besondere Matrikel zu führen. Da er aber keinen Gewissenszwang ausüben wollte, dispensirt er sie von der Pflicht, ihre Neugebornen und Verstorbenen bei ihrem früheren Pfarrer anzumelden; zugleich fordert er die Gerichtsbehörde auf: sie möge dasjenige Organ der Staatsverwaltung namhaft machen, bei welchem die Anmeldung geschehen könne; da es die Aufgabe dieses Organs der Staatsverwaltung sein würde, die Anmeldung dem betreffenden Matrikeln führenden Pfarrer zur Kenntniss zu bringen.

Die Verordnung des Ministers war keine gesetzliche, obzwar es über allem Zweifel erhaben ist, dass den Staatsmann seligen Angedenkens die edelsten Absichten leiteten.

Seitdem aber hätte man bereits im Wege der Gesetzgebung verfügen müssen. Der gegenwärtige Zustand ist unhaltbar, verworren. Der Minister für Cultus und Unterricht hat seitdem von Neuem rein im Verordnungswege verfügt. Für die politischen wie auch geistlichen Behörden ist lediglich die Verordnung vom Jahre 1875, Z. 563 maassgebend [1]).

---

1) Hier theile ich in Abschrift die Verordnung mit, welche der Minister für Cultus und Unterricht im Jahre 1875 am 13. Januar unter Z. 563 herausgegeben und an die sämmtlichen Behörden des Landes gerichtet hat:

„Da betreff der in den verschiedenen Theilen des Landes bald „Nazarener“, bald „Nachfolger Christi“, bald „Kinder des Lichts“ ge-

Diese Verordnung erhebt sich ganz auf der Grundlage derjenigen von Baron Eötvös.

Das Wesentliche dieses Verordnüng besteht darin, dass der Nazarener derjenigen Confession, welcher er früher angehört hat, auch weiter verpflichtet ist, Kirchensteuer oder Pfarrgebühr zu entrichten. Als gesetzlich aus dem Verbande

---

nannten, thatsächlich bestehenden, jedoch regelrecht nicht organisirten und durch das Gesetz nicht anerkannten Confession, theils wegen in Evidenzhaltung der unter den Gläubigen derselben sich ergebenden Geburten, Trauungen und Sterbefällen, theils wegen der polizeilichen Controle über ihre sociale Wirksamkeit, theils wegen der, gegenüber ihrer früheren Confession bestandenen und immer noch zu Recht bestehenden Verpflichtungen, theils endlich auch wegen der, bis zu der durch die Gesetzgebung diesbezüglich ehestens zu geschehenden endgiltigen Verfügung, ein einmüthiges und folgerichtiges Vorgehen und eine Massnahme im Verordnungswege nothwendig geworden ist, halte ich für geboten, indem ich die, noch durch meinen zweiten Amtsvorgänger, Baron Eötvös, im Jahre 1868 den 13. August Z. 12, 548 eines sich ereigneten Falles wegen an die Commune zu Pest gerichtete Verordnung, behufs Orientirung und Darnachhaltung, in Abschrift hier mittheile, mit dem k. ung. Minister des Innern vereint selbe noch mit Folgendem zu ergänzen:

„Nachdem unsere bisherigen Religionsgesetze, namentlich der 53 G. Art. vom Jahre 1868 blos die Uebertritte aus einer anerkannten Confession zur anderen regeln und gestatten, beziehungsweise solche als gesetzliche anerkennen, kann der sich „Nazarener" oder „Nachfolger Christi" Nennende nicht als aus dem Verbande seiner früheren Confession ausgetreten betrachtet werden. Aus diesem Grunde, wie nicht minder im Sinne der beigefügten Verordnung, sind die in ihrem Kreise sich ergebenden Geburten und Sterbefälle durch die politische Behörde auch den Geistlichen jener Confession anzuzeigen, welcher die Betreffenden früher angehört hatten, ihre ausserhalb der Confession eingegangenen Ehen aber als illegitim zu betrachten, ebenso können sie von den Lasten ihrer früheren Confession nicht befreit werden, daher alle Behörden des Landes dahin beauftragt werden, gegenüber der sich „Nazarener" nennenden, oder welch immer ähnlichen, andern Namen sich beilegenden Anhänger dieser gesetzlich nicht anerkannten Secte unter dem Titel Kirchensteuer oder Pfarrgebühr alle von der betreffenden Kirchengemeinde geforderten Beiträge oder Rückstände ebenso einzutreiben oder eintreiben zu lassen, gleichwie den anderen Gemeindegliedern gegenüber und insoweit dergleichen Exequirungen von mir oder von der betreffenden Behörde zeitweise aufgehoben worden wären, ist auch diese Aufhebung zu annulliren".

der Confession ausgetreten kann er nicht betrachtet werden, und doch knüpft ihn keine andere Verpflichtung an seine frühere Confession. In gewisser Beziehung räumt diese Verordnung den Nazarenern eine grössere Freiheit ein als den gesetzlich anerkannten übrigen Confessionen, indem die Nazarener, wenn sie auch nicht als eine im gesetzlichen Wege entstandene Confession betrachtet werden, dennoch thatsächlich eine besondere Körperschaft bilden, deren Wirksamkeit von Niemandem controlirt wird. Sie machen frei Propaganda, Missionsreisen, halten öffentliche und geheime Versammlungen. (Nach einer neueren ministeriellen Verordnung sind die Nazarener in Zukunft verpflichtet, eine jede Versammlung, die sie abhalten wollen, vorher der Polizeibehörde anzuzeigen. — Der Uebersetzer.)

In Deutschland stehen derartig neu entstandene Confessionen unter polizeilicher Aufsicht, können ihre Gottesdienste frei abhalten, werden in ihren Gebeten von Niemandem gestört, sind aber verpflichtet, den Ort und die Zeit ihres Gottesdienstes anzumelden, und ist bei denselben die Staatsgewalt stets vertreten, darauf achthabend, dass unter dem Deckmantel des Gottesdienstes und Gebetes nicht andere Sachen betrieben werden. Bei uns ist die polizeiliche Aufsicht, deren der Minister in seiner Verordnung Erwähnung thut, auf einen sehr engen Raum beschränkt. So ist im Bácser Komitat ein jedes zum Nazarenismus übertretene Individuum verpflichtet, sich beim Notariat zu melden, wo man über die Nazarener regelmässig Register führt; anderwärts wird aber auch das Minimum dieser Controle nicht geübt.

Die vorhin erwähnte Verordnung, welche die endgiltige Verfügung der Gesetzgebung in Aussicht stellte, war zur Lösung der neuerdings aufgetauchten Fragen nicht genügend. Im Sinne der vorhin gedachten Verordnung kann der Nazarener nicht als aus dem Verbande seiner früheren Confession ausgetreten betrachtet werden, ist verpflichtet, derjenigen Confession, welcher er früher angehört hat, die Kirchenbeiträge zu leisten; ist aber nicht verpflichtet, von dem Geistlichen seiner früheren Confession kirchliche Functionen verrichten zu lassen. An vielen Orten, besonders bei den Geist-

lichen der gr. or. Kirche bildet die Stolagebühr den grösseren Theil des Einkommens — und so ereignete es sich, dass die Geistlichen auf Grund dessen, dass die Verordnung die Nazarener von der Entrichtung der Kirchengebühren nicht befreiend, sie auch von der Leistung der Stolagebühren nicht freigesprochen habe, von ihnen die Entrichtung derselben verlangt haben. Der gr. or. Pfarrer zu Mokrin hatte ein Kind gegen den Willen von dessen Vater begraben und die Stola in der Höhe von einem Scheffel Weizen mit Beschlag belegt. Der betreffende Nazarener hat bei dem Vicegespann des Komitates Klage geführt, der in dieser Angelegenheit eine Frage an den Minister gerichtet, welcher in seinem Erlasse vom 24. Jan. 1881 Z. 15, 226 in dem Sinne verfügte, dass der betreffende Pfarrer verpflichtet sei, die mit Beschlag belegte Leichenstola zurückzuerstatten und ermahnt wurde, vor solchen Eingriffen, die den religiösen Fanatismus nur noch mehr steigern, sich in Zukunft zu hüten.

Nach dem Landesgesetze folgen die Kinder nur bis zu ihrem 7. Jahre den zur neuen Religion übertretenden Eltern. Die Nazarener begraben ihre Angehörigen, selbst wenn sie deren Religion auch nicht befolgen, sehr häufig gegen den Willen derselben, nach Art und Weise der Nazarener. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass die Geistlichen der anerkannten Confessionen bei den Begräbnissen im gewissen Sinne auch Polizeidienste leisten; denn nöthigen Falles müssen sie sich davon überzeugen, ob die betreffende Leiche auch in einem regelrecht ausgehobenen Grabe und am rechten Orte beerdigt wurde. Die Nazarener sind davon ausgenommen.

Neuere Schwierigkeiten sind betreff der Heirathen der Nazarener entstanden. Nach der vorhin erwähnten Verordnung sind die Ehen der Nazarener als illegitim zu betrachten. Auf Grund dieser Verordnung hat man im Komitate Torontál die nach Art und Weise der Nazarener Verehelichten als im Concubinate lebend betrachtet und die Betreffenden im Wege der Polizei am Zusammenleben verhindert. Das königl. ung.

Ministerium des Innern hat in seiner Verordnung [1]) vom 28. Juni 1888 Z. 21, 953/II dieses Vorgehen bemängelt und die Nazarenerehe nicht rein als Concubinat erklärt, sondern dieselbe unter die „vermeintlichen Ehen“ gezählt.

---

1) Der Wortlaut dieser Verordnung ist folgender:

„Die Religionsgesellschaft der Nazarener ist auch heute noch nicht als eine gesetzlich anerkannt christliche Confession zu betrachten, weil die Verordnung des Ministers für Cultus und Unterricht vom 1. Januar 1875 Z. 563, welche das Vorgehen betreff der Nazarener regelt, auch heute noch massgebend ist und weil ausser dieser Verordnung keine weitere Massnahme den Nazarenern gegenüber vorhanden ist, welche den behördlichen Massregeln zur Grundlage dienen könnte.

Und obwohl die Ehen der Nazarener nach dem heutigen Rechtszustande nicht als legitime Ehen betrachtet werden können, sind dieselben trotzdem nicht unter den Gesichtspunkt der wilden Ehen zu stellen, nachdem den letzteren der sittliche Grund vollständig abgeht.

Ja selbst wenn die Ehen der Nazarener auch für wilde Ehen gehalten würden, welche Auffassung sowohl meiner eigenen Ansicht wie auch der Anschauung des Justiz- und des Ministers für Cultus und Unterricht widersprechen, so wären die im Komitate Torontál gegen dieselben in Anwendung gebrachten Zwangsmassregeln als übertrieben streng zu betrachten, weil weder unsere Gesetze, noch aber Regierungsdecrete den Behörden das Recht ertheilen, seit Jahren in wilder Ehe (um so weniger in vermeintlicher Ehe) lebende, aus dieser Verbindung mehrerer Kinder sich erfreuende Parteien durch Gewaltmassregeln von einander zu trennen und das Weib an seinen Zuständigkeitsort abzuschieben, wie solches im Komitate Torontál mit mehreren nazarenischen Ehegenossen geschehen ist. Aber abgesehen davon, dass unsere positiven Gesetze und die Regierungserlässe derlei Gewaltmassregeln keine Stütze verleihen, so ist es im Allgemeinen weder gerechtfertigt noch rathsam — ausgenommen den Fall eines öffentlichen Aergernisses — in die Familien- oder ähnliche Verhältnisse gewaltsam einzugreifen, denn auf diesem Gebiete haben nicht so sehr das Recht und die Staatsgewalt, als vielmehr die sittlichen Principien und die Kirchen die Berechtigung eine Rolle zu spielen oder ein Wort drein zu reden.

Für so wünschenswerth ich es auch daher erachte, dass die Zahl der Nazarenerehen sowohl als auch der wilden Ehen nicht vermehrt werde, so kann ich doch den von Seiten der Komitatsbehörden in jüngster Vergangenheit behaupteten starren Standpunkt nicht gut heissen, ja ich fordere Ew. Wohlgeboren hiemit auf, dass Sie in Zukunft von solchen ohnedies zwecklosen Gewaltmassregeln Umgang nehmen, beziehungsweise ein solch strenges Vorgehen nur im Falle eines sich ergebenden öffentlichen Aergernisses sich vorbehaltend, im Verein mit den Kirchen-

Die in den ministeriellen Verordnungen versprochenen legislatorischen Massnahmen säumen bereits seit nahezu zwei Decennien im nächtlichen Dunkel. Auch der vorhin erwähnte ministerielle Erlass ist nichts weniger als consequent; denn während derselbe jeden Gewissenszwang zu vermeiden wünscht, vergisst er, dass auch das eine Art von Gewissenszwang bildet, wenn Jemand zu den Lasten jener Confession beizusteuern gezwungen ist, die er vom Grunde seiner Seele aus hasst. Uebrigens sind wir bei uns an derlei Inconsequenzen schon gewöhnt. So ist das auch eine grosse Inconsequenz, wenn das Gesetz den prot. Confessionen volle Religionsfreiheit und Parität sichert und doch die ev. Kirche A. C. und ev. ref. Kirche ihre Eheangelegenheiten nicht selbst ordnen darf. Die Ehegerichtsbarkeit der Unitarier erstreckt sich auf's ganze Land, während hingegen die Evangelischen und Reformirten nur in den Theilen Siebenbürgens ein kirchliches Eheconsistorium besitzen.

Unbedingt nothwendig wäre es, dass die Gesetzgebung je eher hinsichtlich der Nazarener und Baptisten eine Verfügung träfe. Die Kirche erleidet keinen Schaden und der Staat gewinnt nur dabei, wenn auch in dieser Richtung gesetzliche und geregelte Zustände eintreten. Die christlichen Kirchen haben durchaus nichts zu besorgen, wenn möglichen Falles jenen beiden Secten im Wege der Gesetzgebung Religionsfreiheit gesichert wird; am allerwenigsten hat die prot. Kirche, welche sich über die Unterdrückung keiner einzigen Secte freuen darf, Anlass zu Befürchtungen, da sie stets die Worte des Evangeliums vor Augen zu haben verpflichtet ist: „Was ihr wollt, das euch die Leute nicht thun sollen, das thut ihnen auch nicht“.

* * *

behörden mit der Waffe der Ueberredung und andern milderen Mitteln dahin streben wollen, dass dem Umsichgreifen dieses zweifellos krankhaften Zustandes ein Damm gesetzt werde“.

Die Verordnung erwähnt ausser diesem noch, dass, im Falle die Nazarener auf Grund der vom königl. Notar verfassten Verträge zusammenleben sollten, ein derartiges Vertragsinstrument null und nichtig sei, ja wenn ein öffentlicher Notar derlei Documente verfasse, er in Disciplinaruntersuchung zu ziehen ist.

Endlich sei mir noch gestattet, meine Studie mit einigen wenigen Worten und zwar mit der Kundgebung meiner eigenen individuellen Anschauung über diese Secte zu beschliessen.

Mein Hauptziel war, die Aufmerksamkeit der Kirche auf diese Bewegung zu lenken. Allein mit der Waffe des Geistes geführt, halte ich diesen Kampf unserer Kirche angemessen und würdig, welche Waffe sich in der durch die Kirche zu bewirkenden zielbewussten religiösen Erziehung, in der lautern Wirksamkeit der kirchlichen Institutionen und in der Kirchenzucht zu erweisen hat.

Die Geheimthuerei und Herumschleicherei, welche einige der Eigenthümlichkeiten dieser Secte bilden und die Scheinbekehrung zahlreicher Verbrecher drängt viele gebildeten Protestanten zu der Anschauung, dass das Glaubensleben dieser Secte dem Glaubensleben der ersten Christen ähnlich sei. Waren doch die Apostel — sagt man — Männer der untersten Volksschicht. Wohl wahr, nur dass der Apostel Paulus, welcher auf die Entwickelung der Kirche den nachhaltigsten Einfluss ausübte, auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit gestanden hat. Die Apostel waren einfache Leute: aber weder die h. Schrift noch die Tradition berichtet, dass auch nur ein Einziger unter ihnen ein Verbrecher gewesen wäre.

Die Bekehrungen, welche der Nazarenismus aufzuweisen in der Lage ist, sind überaus zweifelhafter Natur. In den meisten Fällen dieser Bekehrungen traten an Stelle der rohen bösen Triebe die feineren sündhaften Neigungen: der geistliche Hochmuth und die Eitelkeit. Auf ihre Bekehrungen lässt sich ganz gut das Wort anwenden, das unser Heiland Ev. Luc. 11, 24—26 spricht.

Die nazarenische „heilige Gemeinde“ ist im günstigsten Falle eine Copie der Urchristen. Vergessen wir nicht die Wahrheit jenes Spruchwortes: „si duo faciunt idem, non est idem“. Die Nachahmung bringt wie überall, so auch auf dem Gebiete des Glaubenslebens nur Zerrbilder hervor!

Nach vieljähriger Erfahrung kann ich entschieden behaupten, dass der Nazarenismus das vollkommene Bild einer Secte darstellt, und auch nicht eines einzigen Zuges entbehrt,

der zur Gestaltung eines solchen Bildes nothwendig ist. Der Nazarenismus ist eine Wiederbelebung längst überwundener Irrthümer. Wir sehen an ihm keinen einzigen Zug, der als ein Fortschritt bezeichnet werden könnte!

Das Verhältniss des Gläubigen zur Welt, dieses grosse Problem des Christenthums, welches die Reformatoren in so trefflicher Weise gelöst, hat auch der Nazarenismus in keiner besseren Weise zu lösen verstanden, als es dem Montanismus und dessen Nachfolgern, den Mönchsorden der röm. kath. Kirche möglich gewesen.

Jetzt hält der Nazarenismus sich noch von allem, was „weltlich" ist, zurück. Aber eigenthümlich ist es, dass derselbe trotz diesem Grundsatz ein sehr reges Interesse für gewerbliche Unternehmungen bekundet. Nach den Kirchthürmen blickt er mit Verachtung, das Glockengeläute ist ihm verhasst; aber der Rauch des himmelanstrebenden Schornsteins und das eintönige Maschinengerassel jener Dampfmühlen, welche den Besitz seiner Angehörigen bilden, ist eine herrliche Augenweide und ein köstlicher Ohrenschmaus für ihn. Von der Politik hält er sich möglichst fern; aber wie leicht diese Secten dessen ungeachtet zum Werkzeuge politischer Agitationen werden können, beweist die Kirchengeschichte [1]).

---

[1]) Dr. Th. Kolde: „Die Heilsarmee". P. 124. Erlangen 1885.

Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr.
Artikel II.

Von

Prof. Dr. Ludwig Paul
in Dresden.

Wenn wir in diesem zweiten Artikel zu dem erst nach den Apologien zwischen 155—164 geschriebenen Justinschen Dialog Tryphon übergehen, so bemerken wir, dass die Ausbeute aus diesem Gespräch für die Entwicklung der Logoslehre eine noch reichere ist, als in den Apologien. Die Logoslehre steht nicht blos im Vordergrund der sämmtlichen Auseinandersetzungen, sie ist auch mit jeder einzelnen christologischen Doctrin in eigenthümlicher Mischung verbunden, ganz wie beim Johannes-Evangelium. Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung, nämlich die, dass, was von der Justinschen Logoslehre gilt bezüglisch ihrer Stellung zu der des Johannes-Evangeliums, dasselbe auch gelten wird von dem gesammten literarischen Verhältniss Justins zum Johannes-Evangelium. Ist nun also diese Justinsche Logoslehre als der entscheidende Punkt der ganzen damaligen christlichen Dogmatik an sich schon von der grössten Bedeutung, so ist sie das zwiefach, weil sich an sie das Urtheil über die gesammte Stellung Justins zum Johannes-Evangelium anknüpft, dessen zeitlich und sachlich richtige Auffassung eine wissenschaftliche Erkenntniss der christlichen Sache während des ersten und zweiten Jahrhunderts doch erst ermöglicht. Beginnen wir denn!

Zunächst citiren wir eine Stelle cap. 34 (p. 251. D): Ὁ γὰρ χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ

ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος καὶ λίθος καὶ παιδίον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγινόμενος μετὰ δόξης καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν ἔχων κεκήρυκται, ὡς ἀπὸ πασῶν τῶν γραφῶν ἀποδείκνυμι.

Diese hat zwar für die Logoslehre selbst keine Bedeutung, aber sie stellt in einer Weise alle nur möglichen Prädikate über Christus zusammen, dass man ersieht, wie neben der Bezeichnung Christi als des Logos in dieser Zeit noch eine ganze Perlenschnur von Prädikaten sich findet, die theils auch später für die ausgebildete Logoslehre noch beibehalten, theils zurückgestellt worden sind, allesammt aber gewissermaassen vorbereitend für diese Ausbildung der Lehre selber sind, weil sie die Tendenz haben, mit allen möglichen Attributen eine göttliche Person zu construiren, die zugleich Mensch geworden. Justin aber schreibt die Worte, um den Juden, die den Psalm 72 auf Salomo bezögen, zu zeigen, dass die wahre Beziehung dieses Psalms auf Christus als den ewigen König gehe. „Denn Christus ist nach der Verkündigung (des A. Test., woran immer bei γραφαὶ zu denken) König und Priester und Gott und Herr und Engel und Mensch und Herzog und (der) Stein und ein Kindlein geboren und hat gelitten zuerst, dann ist er in den Himmel eingegangen und wird wiederkommen mit Herrlichkeit und ein ewiges Reich haben“. Zugleich haben wir hier in den vier letzten Aussagen eine der frühesten Grundlagen zu der Ausführung des zweiten Artikels im Symbolum Apostolicum.

In ganz gleicher Weise das Logosdogma vorbereitend und fast mit Nothwendigkeit darauf auslaufend sind etliche weitere Stellen, die wir jetzt citiren. Tryphon will zugeben, dass die Propheten einen leidenden Christus verkünden, dass er von ihnen als „der Stein“ bezeichnet worden, dass er, nachdem er für die erste Parusie als Leidender zu erscheinen verkündigt, dann als solcher prophezeit worden, der in Herrlichkeit kommen, ein Richter aller, dann auch ewiger König und Priester sein werde. Aber er verlangt den Nachweis, dass das Alles auf den gehe, den die Christen als Christus bezeichnen. Justin sagt nun, am passenden Orte wolle er

das zeigen, für jetzt aber möge ihm gestattet sein, noch den Beweis anzutreten, dass Christus vom heiligen Geist (d. h. im A. Test.) genannt werde Gott und Herr der Kräfte und figürlich Jakob, ὅτι καὶ θεὸς καὶ κύριος τῶν δυνάμεων ὁ χριστὸς καὶ Ἰακὼβ καλεῖται ἐν παραβολῇ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος. c. 36 (p. 255. C. D). Und nun citirt Justin den ganzen Psalm 24 und will zeigen, dass die Worte darum nicht auf Salomo gehen können, wie nach der jüdischen Erklärung, weil Salomo nicht als κύριος τῶν δυνάμεων (das Hebräisch-Lutherische: „der Herr Zebaoth") ausgesagt werden könne, dass es aber wohl auf den Christus der Christen passe, wenn, nachdem Christus von den Todten auferstanden und in den Himmel eingegangen sei, die im Himmel von Gott angestellten Befehlshaber (οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρχοντες p. 255. B) den Befehl erhielten, die Thore des Himmels zu öffnen, damit der König der Ehren einziehe. Diese Befehlshaber nämlich, da sie einen Hässlichen mit einer ruhmlosen Gestalt, ἔχοντα ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον, sahen, den sie nicht kannten, hätten gefragt: wer ist dieser König der Ehren? Da hätte der heilige Geist geantwortet entweder aus der Person des Vaters oder aus seiner eignen, ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου, l. c. C.: der Herr der Kräfte, er ist König der Ehren! Ueber Salomo, meint Justin, der so schon ein berühmter König war, hätte keiner von den himmlischen Thürstehern sich zu fragen unterstanden: wer ist dieser König der Ehren? — Also mit Alledem, mit Gott, König der Ehren, Herr der Kräfte ist Christus gemeint. Ausserdem aber ist diese Stelle noch merkwürdig, weil hier der h. Geist ausdrücklich als Person bezeichnet ist. Denn zu ἀπὸ τοῦ ἰδίου wird man doch am natürlichsten wieder προσώπου ergänzen müssen und es nicht als Neutrum fassen, womit übrigens auch sonst nichts gewonnen wäre.

Für die weitere Lehre vom h. Geist lässt sich aber aus der Stelle nur soviel gewinnen, dass dem Schriftsteller nach seiner eignen Aussage, ἢ—ἢ, hier noch Alles unsicher ist.

Auch im folgenden Capitel geht nun die Uebertragung der Psalmprädikate von Gott auf Christus weiter fort. Der

Psalmabschnitt, Ps. 47, 6—10, wird citirt und stracks die Behauptung aufgestellt, das Alles geht auf Christus; also: „Gott führet auf mit Jauchzen, der Herr mit hellen Posaunen" etc. Justin sagt es nicht, man muss aber annehmen, dass diese Worte ihm die Himmelfahrt prophezeien, wie ja denn auch die Ueberschrift des Psalms in der Lutherischen Bibel: „von Christi Himmelfahrt" diese Deutung aufweist. Weiter wird dann der 99. Psalm ganz citirt, zu dem Zwecke, dass der h. Geist angezeigt habe, dass Christus, der, welchen die Juden nicht als König anerkännten, König sei und Herr sowohl Samuels wie Aarons und Moses' und aller andern, und er es gewesen, der in der Wolkensäule geredet. Ein weiterer Beweis als die blosse Behauptung wird nicht gegeben.

C. 45 (p. 264. A): Ἐπεὶ οἱ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ, καὶ διὰ τοῦ χριστοῦ τούτου ἐν τῇ ἀναστάσει ὁμοίως τοῖς προγενομένοις αὐτῶν δικαίοις, Νῶε καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἰακὼβ καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι, σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ υἱόν, ὃς καὶ πρὸ ἑωςφόρου καὶ σελήνης ἦν, καὶ διὰ τῆς παρθένου ταύτης τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Δαυῒδ γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι, καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ καὶ ἐν δευτέρᾳ αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ παρουσίᾳ ἀπὸ τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ εὐαρέστως ζώντων παύσηται τέλεον, ὕστερον μηκέτι ὤν, ὅταν οἱ μὲν εἰς κρίσιν καὶ καταδίκην τοῦ πυρὸς ἀπαύστως κολάζεσθαι πεμφθῶσιν, οἱ δὲ ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν.

Tryphon hatte gefragt, ob denn nach der christlichen Lehre diejenigen, welche nach dem Mosaischen Gesetz gelebt, ebenso wie Jakob und Henoch und Noah bei der Auferstehung der Todten zum Leben kommen würden. Justin bejaht das und fährt nun mit unserer Stelle fort: „denn die, welche das, was überhaupt von Natur und immerdar gut ist, gethan haben, sind Gott wohlgefällig und werden durch diesen Christus bei der Auferstehung der Todten, ebenso, wie die vor ihnen gewesenen Gerechten, ein Noah, Henoch, Jakob, und welche es sonst gewesen, gerettet werden mit denen, die

diesen Christus als Sohn Gottes erkannt haben, der auch eher war als der Morgenstern und der Mond, und der sich der Fleischwerdung und Geburt durch diese Jungfrau, die vom Stamme Davids ist, unterzog, damit durch diese Heilsordnung der von Anfang an böse Drache und die ihm gleichgewordenen Engel vernichtet und der Tod für Nichts geachtet werde, und bei der zweiten Ankunft Christi von denen, die an ihn glauben und wohlgefällig leben, ganz und gar verschwinde, indem er später nicht mehr ist, wenn die Einen zum Gericht und zur Verdammniss des Feuers geschickt werden, um ohne Aufhören gestraft zu werden, die Andern in Leidenslosigkeit und Unvergänglichkeit trauerfrei und unsterblich mit ihm (Christus) zusammen sein werden". Die Stelle ist wichtig, weil sie in ganz gleicher Weise die Präexistenz wie die Postexistenz Christi betrifft. In diesem ihren Christus erkennen die Christen den Sohn Gottes. Derselbe war eher als der Morgenstern und der Mond, dann ist er Fleisch geworden und durch die Jungfrau geboren, eine Sache, worin er seinen Gehorsam bewies (ὑπέμεινεν). Das hatte den Zweck, dass der Teufel und seine Engel gestürzt wurden und die Macht des Todes gebrochen. Noch einmal kommt Christus wieder; dann wird der Tod ganz aufhören; die Einen gehen dann nämlich zu ewiger Strafe des Feuers, die Andern zu unvergänglichem, ewigen, seligen Leben.

Merkwürdig ist nun hier, wie der Schriftsteller auch die Präexistenz des Sohnes aus dem alten Testament erweist, aus Ps. 110, 3. 72, 5, allerdings wunderlich genug, mit allen Fehlern der Septuaginta, so dass er die erste Stelle, die er schon c. 32 einmal citirt, in der Lesart hat: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε. Es ist überhaupt eine exegetische Manier von wahrhaft schwelgerischem Reichthum, die sich in dem Dialog Tryphon findet, und der es durchaus nicht Mühe macht, schlechterdings jedes beliebige Messiasbild, wie es dem religiösen Bedürfniss der damaligen Zeit zusagte, mit Leichtigkeit zu gewinnen. Sieht man in diese exegetisch-dogmatische Arbeit, von der Justin ein Spiegelbild, und zwar ein recht treues liefert, hinein, so begreift man, wie binnen kurzer Frist aus dem historischen Christus ein so vollständig

anderer werden musste, nachdem jener einmal die Messiasdignität für sich optirt hatte. Das, was aus dem Lebensbild nicht wegzuleugnen war, also vor allem das Leiden und der Kreuzestod, wurde nur soweit zurecht gemacht, dass es in den sonst fertigen Rahmen des Messiasbildes mit aufgenommen werden konnte. Zu diesem Zurechtmachen gehört auch, dass dieser in Schwachheit gestorbene Christus wiederkomme in Herrlichkeit; dann konnte alles das, was bereits in den fertigen Rahmen gehörte, auch als von diesem Christus geltend hineingebracht werden, als z. B., wie es in unserer Stelle geschieht, die Vernichtung des Teufels und seiner Engel, die Beseitigung des Todes, das ewige, selige Leben der Frommen und die ewige Qual der Gottlosen. Aber, wie man sieht, ist diese Wiederkunft Christi, die auch Justin demnächst erwartet, noch ein so nothwendiges Requisit des ganzen Christenthums, dass für die damalige Zeit der ganze Glaube darauf steht. In der That, erst eine Zeit, die überhaupt des Beweises, dass in Jesus der Christ gekommen, nicht mehr bedurfte, weil das für sie von selbst verständlich war, konnte diesen Glauben fallen lassen, event. ihn an's Ende der Welt in irgend welche Zukunft verlegen, wie es denn auch so geschah. Justin ist desshalb ein so interessanter Schriftsteller, weil er uns zeigt, wie man zu seiner Zeit in Christus den Wundermann braucht, um in ihm den Träger einer Offenbarung zu haben, die gleichwohl Gott im Geist und in der Wahrheit verehrt. Und was man braucht, das macht man. Das geht so anderwärts und geht so und zwar zu allermeist in der Religion. Von Justin aus lässt sich dem noch recht gut zusehen; besondere Rolle spielt die Jungfraugeburt, auf die Justin so oft und so gern zurückkommt, dass man schon daraus sieht, das Dogma ist noch ziemlich neu und dient zu einer Hauptstütze der neuen Lehre vom Messias-Logos. So wahr ist es, dass die Menschheit überhaupt keinen Schritt auf dem Gebiete des Glaubens von Belang thun kann, ohne dass sie eine äussere Stütze in die Hand bekommt, und diese Stütze ist das Wunder, des Glaubens „liebstes Kind“, die sichtbare Hand Gottes.

Wie aber diese Sätze von der Präexistenz und der

Gottheit Christi und der Jungfraugeburt bei Justin noch immer nur theologische Meinungen, Theologumena, sind und mehr oder weniger irrelevant für den Glauben an die Messianität Jesu selbst, das zeigt sich deutlich aus dem, was Justin weiter im Cap. 48 sagt. Denn auf die Aeusserung des Tryphon, dass es paradox und thöricht sei, solche Aussagen zu behaupten, sagt er: „Ich weiss, dass Euch das paradox erscheint. Indessen, dass dieser (an den wir glauben) der Christ Gottes ist, wird darum noch nicht hinfällig, wenn ich nicht zeigen kann, dass er präexistirt hat als Sohn des allmächtigen Schöpfers, als Gott, und dass er als Mensch geboren worden ist durch die Jungfrau, sondern, nachdem von allen Seiten erwiesen ist, dass dieser der Christ Gottes ist, so wird er's bleiben, wer er auch sei, ἀλλ' ἐκ παντὸς ἀποδεικνυμένου, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ, ὅστις οὗτος ἔσται, scil. χριστός (d. h. ob präexistent als Gott und von der Jungfrau geboren oder nicht); wenn ich aber nicht zeigen kann, dass er präexistirt und nach dem Rathschluss Gottes es über sich gewonnen hat, als Mensch mit einer uns gleichen Natur im Fleisch geboren zu werden, so darf man nur sagen, dass ich mich darin geirrt habe, aber nicht leugnen, dass dies der Christ ist, wenn es sich zeigt, dass er als Mensch von Menschen erzeugt ist und wenn es erwiesen wird, dass er durch Auswahl, ἐκλογῇ, zum Christsein bestimmt ward. Denn es giebt eine Anzahl aus unserer Gemeinschaft, die bekennen, dass er Christus ist, aber ihn hinstellen als Mensch von Menschen geboren". Das ist die merkwürdige Stelle, worin Justin auf die Ebioniten zielt, merkwürdig, weil sie uns zeigt, wie Aussagen über Christus, die im folgenden Jahrhundert als unumgänglich nothwendig für's Bekenntniss erachtet werden, hier noch als Theologumena dastehen, die man immerhin bestreiten mag. Zwar fügt Justin hinzu: „diesen stimme ich nicht bei, und es mögen das wohl auch nicht sehr viele, die mit mir gleicher Ansicht sind, sagen". (So sind die Worte zu übersetzen: οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, nicht wie Maran und Hilgenfeld erklären: „auch nicht, wenn noch so viele meiner Glaubensgenossen es behaupten; dann müsste es εἴπωσι heissen.) Man sieht

aus diesem Beisatz zwar, dass das Wunder bereits die Gemüther beherrscht, aber so durchgeschlagen ist die Sache noch nicht, dass jeder Gegensatz und jede Erinnerung an das historische Verhältniss ausgewischt wäre. Darum herrscht hier noch Toleranz, eine Sache, die unsern Orthodoxen zu wissen gut thäte.

Für sich selbst nimmt Justin allerdings den vollen Glauben an die Gottheit und die Jungfraugeburt auch des Weiteren in Anspruch. Im 50. Capitel verlangt Tryphon, dass er ihm demonstrire, dass auch ein anderer Gott neben dem Schöpfer des Alls sei, ὅτι καὶ ἄλλος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων, und dass dieser es auf sich genommen habe, durch die Jungfrau geboren zu werden, ὅτι καὶ γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου ὑπέμεινε. Justin geht auf den letzten Punkt zuerst ein. Indem er nun in ziemlich weitschweifiger und redseliger Weise von der doppelten Ankunft des Herrn spricht, der ersten in Schwachheit, wobei aber doch die Kraft Gottes in geheimer Weise bei ihm gewesen, c. 49: κρυφία δύναμις τοῦ θεοῦ γέγονε τῷ σταυρωθέντι χριστῷ, und der andern, wo er wiederkommen wird in Herrlichkeit (und zwar in nicht allzu langer Zeit), und indem er für die erste Ankunft als Vorläufer Jesu Johannes durch Jes. 40, 1—17 angekündigt sein lässt, in der Zwischenzeit aber zwischen der ersten und zweiten Ankunft, die übrigens in Jerusalem stattfinden wird dann, wenn der Herr wiederum mit seinen Jüngern essen und trinken werde, was anklingt an den Bericht Matth. 26, 29; indem er also in der Zwischenzeit die Secten und falschen Propheten als von Christus vorausgesagt aufkommen lässt, was denn auch so jetzt zu Tage trete, καὶ οὕτω φαίνεται ὄντα, c. 51, da kommt er auf eine Weissagung Jakobs über die beiden Parusieen Christi zu sprechen; sie sollen nämlich prophezeit sein in den Worten Gen. 49, 8—12. Speciell die Worte v. 11: „er wird sein Füllen an den Weinstock binden und seiner Eselin Sohn an den edlen Reben", gehen auf die erste Parusie; sie sind dem Schriftsteller eine Weissagung sowohl auf die Werke Christi, als auf die Völker, die an ihn glauben sollen; das Füllen sind die Heiden, die kein Gesetzesjoch bisher getragen, die Eselin ist das Juden-

volk, dem das Gesetz aufgelegt war, c. 53. Mit den Worten aber, die v. 11 folgen: „er wird sein Kleid in Wein waschen und seinen Mantel in Weinbeerblut“, hat Jakob vorausgesagt, dass Christus die an ihn Glaubenden durch sein Blut abwaschen wird. „Sein Kleid, στολὴν αὐτοῦ, nennt der heilige Geist nämlich (der durch Jakob redet) die, welche durch ihn Vergebung der Sünden erhalten, in welchen er immerdar nach seiner Macht, δυνάμει, virtute, ist, und bei welchen er auch in seiner zweiten Parusie sichtbar sein wird. Dass aber das Wort (der Logos identisch mit dem kurz vorhergehenden πνεῦμα ἅγιον) vom Weinbeerblut redet, da hat es symbolisch (διὰ τῆς τέχνης = συμβολικῶς, s. c. 52) angezeigt, dass Christus zwar Blut hat, aber nicht aus menschlichem Saamen, sondern aus Gottes Kraft. Denn wie der Mensch das Blut des Weinstocks nicht erzeugt hat, sondern *Gott*, so hat das Wort, der Logos, voraus angedeutet, das Blut Christi werde nicht aus menschlichem Geschlecht, *sondern* aus Gottes Macht kommen. Diese Prophetie zeigt, dass Christus nicht ein Mensch von Menschen ist, nach der gemeinen menschlichen Weise geboren“.

Nach dieser wahrhaft klassischen Interpretation behufs der Beweisführung eines erwünschten Dogmas kommt nun der zweite Punkt an die Reihe, den Tryphon nachgewiesen zu haben wünscht, dass der h. Geist auch bekenne, dass noch ein zweiter Gott neben dem Schöpfer des Alls sei, ὅτι ἕτερος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὡμολόγηται εἶναι, c. 55. Und nun tritt hier die Lehre von der Gottheit als zweiter Person so auf, dass sie geradezu identisch erscheint mit der Lehre von einem zweiten Gott.

Diese Lehre gewinnt Justin zunächst aus einer Exegese der Mosaischen Erzählung Gen. 18. 19. Der Herr, der im Haine Mamre 18, 1 dem Abraham erscheint, ist zugleich Einer von den drei Engeln (Männern), die v. 2 mit ihm verkehren. Er wird aber auch zugleich als Gott ausgesagt; denn es ist derselbe, der 18, 10. 14 sagt, er werde wiederkommen und der 21, 12 wirklich wieder gekommen ist und da als Gott bezeichnet wird; νενοήκατε οὖν, sagt Justin nach

dem Citat 21, 9—12, ὅτι ὁ εἰπὼν τότε ὑπὸ τὴν δρῦν ἐπαναστρέψαι ..... ἐπανελήλυθεν, ὡς γέγραπται, καὶ θεός ἐστιν, ὡς οἱ λόγοι σημαίνουσιν οὕτως εἰρημένοι· εἶπε δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ κτλ. c. 56 (p. 276 B). Da Tryphon nicht zugeben will, dass da von einem zweiten Gott, einem ἄλλος θεὸς die Rede wäre, sondern dieser dem Abraham Erschienene, gleichwie auch sonst der den Patriarchen und Propheten Erschienene der Eine Gott sei, so unternimmt Justin um zu erweisen, dass mit dem Erschienenen in der That ein anderer, zweiter Gott gemeint sei, verschieden von dem Allschöpfer-Gott, θεὸς ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ. Und zwar wird dieser θεὸς bestimmt als ἕτερος ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ, der Zahl nach, also eine zweite Existenz, nicht dem Willen nach, da er dasselbe will, was der Weltschöpfer. Als Beweis nun für die Existenz dieses zweiten Gottes sieht Justin die Worte Gen. 19, 24 an: καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, und zwar deshalb, weil hier neben dem höchsten Gott, dem θεὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, über den kein anderer Gott, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, ein zweiter als Herr, κύριος, ausgesagt wird, παρὰ τὸν .... ποιητὴν τῶν ὅλων ἄλλος τις κυριολογεῖται, ganz eben so wie in Ps. 110, 1 und 45, 6. 7, wo ausser dem κυριολογεῖν noch ein θεολογεῖν vorkomme. Da aber nun das θεολογεῖσθαι und κυριολογεῖσθαι keinem andern zukomme, als dem Vater des Alls und seinem Christus, so kann der in Gen. 19, 24 bezeichnete erste κύριος nicht etwa Einer von den zwei Engeln sein, die nach Sodom gingen, sondern es ist jener, der als dritter mit ihnen beim Abraham war und als Gott ausgesagt wurde.

Da haben wir denn den andern, zweiten Gott, der Schwefel und Feuer regnen lässt von dem Herrn vom Himmel herab, also von dem Gott, über dem kein andrer ist und der nie erscheint.

Wie aber kommt Justin zu dieser Auslegung, in dem κύριος ἔβρεξε nicht einen von den beiden Engeln zu sehen, sondern den dem Abraham erschienenen Gott? Einfach dadurch, dass er diesen dem Abraham Erschienenen nicht etwa wieder, wie das doch die wirkliche Sachlage in der Erzäh-

lung ist, in den Himmel zurückgekehrt sein lässt, 19, 24, sondern während die beiden nach Sodom gingen, blieb Er beim Abraham, 18, 22 ff. und sprach mit ihm; als aber dann Abraham sich wieder von ihm entfernt, ist er den beiden Engeln nachgefolgt und nun verkehren von 19, 18 an nicht mehr die beiden Engel mit Lot, sondern Er, οὗ ἐλθόντος οὐκέτι δύο ἄγγελοι ὁμιλοῦσι τῷ Λώτ, ἀλλ' αὐτός, und Er ist der Herr, welcher von dem Herrn im Himmel, d. h. von dem Schöpfer des Alls den Befehl erfüllt, über Sodom und Gomorrha das zu bringen, was die Erzählung anführt, κύριός ἐστι, παρὰ κυρίου τοῦ ἐν οὐρανῷ, τουτέστι τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, λαβὼν τὸ ταῦτα ἀπενεγκεῖν Σοδόμοις κτλ.

Da haben wir denn das Dogma von der zweiten Person, soweit sie gegenüber der ersten Person bestimmt ist. Es ist ein ἕτερος θεὸς der Zahl nach, also für sich existirende Persönlichkeit; er hat Willenseinheit mit dem Gott-Schöpfer, οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτέ, ἢ ἅπερ αὐτὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι. Er steht neben dem Weltschöpfer παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων, aber diese Nebenordnung ist zugleich Unterordnung, ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων. Er tritt als dessen ἄγγελος auf und wird so genannt, weil er den Willen des Gott-Schöpfers den Menschen verkündet, διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις; er konnte darum auch Einer der Drei (Engel) sein, weil er, obschon Gott und Herr dem himmlischen Herrn dient; er ist aber mehr als die beiden andern, ihr κύριος: ὁ εἷς τῶν τριῶν, ὁ καὶ θεὸς καὶ κύριος τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπηρετῶν, κύριος τῶν δύο ἀγγέλων. Seine Hauptthätigkeit ist das ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις, ἅπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὅλων ποιητής. So nahe er also hier dem Gott-Vater gerückt ist, so wenig ist er doch absoluter Gott; zwar hat er gleichen Willen, auch in gewisser Hinsicht gleiches Wesen mit Gott, wie sich weiter unten zeigen wird, aber diese Willensgemeinschaft ist keine volle Wesensgemeinschaft im absoluten Sinn; er ist nur Gott seiner Würde nach; seinem Wirken nach ist er Engel, kann nur thun, was ihm geboten, ist also auch nicht ejusdem

potentiae. Auch was seine Würde als Gott betrifft, so liegt schon in seiner Engelstellung auch seine Subordination. Mit einem Wort, den vollen Gott der Kirchenlehre haben wir hier noch nicht. Das Prädicat „Gott“ ist ein Ehrenprädicat, seine wahre Dignität ist „Engel“, und zwar aller Engel Oberster und Herr, der als solcher vorzugsweise die Vermittlung zwischen Gott und der Menschenwelt übernimmt. Der himmlische Herr selbst, der θεὸς αὐτός, Gott-Schöpfer und Vater verweilt dagegen stets im Himmel, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένων, erscheint keinem Menschen und verkehrt nie mit Einem in eigener Person, οὐδενὶ ὀφθεὶς ἢ ὁμιλήσας δι' ἑαυτοῦποτε. c. 56.

Dieses Dogma von dem zweiten Gott mit so viel als möglich Belegen zu bekräftigen, kann sich Justin gar nicht genug thun; meint er doch, dass er von Gott ganz besonders begnadigt worden sei, seine Schriften zu verstehen gerade mit Bezug auf diesen Punkt. (χάρις παρὰ θεοῦ ... εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθημοι.) Und so sieht er denn überall, wo von einer Theophanie berichtet wird, diesen ἕτερος θεός. So citirt er noch Gen. 31, 10 ff. 32, 22 ff. 35, 6 ff. 28, 20 ff. 35, 1 ff.; Ex. 3, 1 ff. Mit besonderer Vorliebe verweilt er bei dieser letzteren Stelle, der Erscheinung Gottes im brennenden Busch. Ich habe schon einmal früher darauf hingewiesen, wie die Logoslehre für die Christen der damaligen Zeit, die doch der härtesten Inspirationstheorie in Bezug auf's Alte Testament huldigten, eine erwünschte Handhabe bot, um den anthropomorphischen Gottesbegriff, der dem ihrigen so sehr widersprach, auch aus dem Alten Testament zu entfernen. Der Gott, der in einen Punkte des Raums und der Zeit beschränkt auftrat, konnte doch unmöglich der über allen Himmeln Erhabene sein. Wie mächtig diese Anschauung für die Pflege der Logoslehre wirkte, geht aus Justins Worten ganz deutlich hie und da hervor; so aus der Stelle c. 60: selbst wenn es zwei wären, ein Engel und Gott, die im brennenden Busch erschienen (wie Tryphon wollte), selbst dann werde Niemand, auch wenn er nur wenig Verstand hätte, behaupten wollen, dass der All-Schöpfer und Vater seine ganze himmlische Herrlichkeit verlassen habe

und auf einem kleinen Punkte der Erde erschienen sei, ὥστε κἂν ὥς φατε ἔχῃ, ὅτι δύο ἦσαν, καὶ ἄγγελος καὶ θεός, οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα, καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι, πᾶς ὁστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν. Hier ist offenbar: das christliche Gottesbewusstsein braucht einen Schlüssel für das Verständniss des Alten Testaments, und die Logoslehre ist da für den dogmatischen Standpunkt, den man nun einmal allein kennt und einnimmt, der geeignetste Schlüssel, ja auch für die schwierigsten Stellen ein wahrer Zauberschlüssel. Was alles konnte man doch in seinem Besitze für tiefe Geheimnisse aufdecken! Justin schwelgt gradezu im Genusse solchen Aufdeckens.

Ich will Euch noch einen andern Beweis aus den Schriften geben, sagt er, dass Gott als Anfang vor allen seinen Geschöpfen, ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, eine gewisse vernünftige Kraft aus sich heraus erzeugt hat, γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, die auch Herrlichkeit des Herrn vom h. Geist genannt wird, bald Sohn, bald Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Gott Wort, bald nennt er (sie) sich Fürst über das Heer, (ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει), der in Menschengestalt dem Josua, dem Sohne Nun's erschienen; alle Zunamen kann er sich geben, die aus seinem Beruf, dem Dienst für den väterlichen Willen, folgen, und aus seiner Natur als Gezeugtem vom Vater durch dessen Willen. Ich habe früher gesagt, so wenig wir im ἕτερος θεός nach Justin den absoluten, vielmehr einen untergeordneten Gott hätten, so müsse man doch in gewisser Hinsicht gleiches Wesen von ihm aussagen. Das geschah mit Rücksicht auf diese Stelle c. 61. Ist er seinem Beruf nach wesentlich Engel, so ist er seiner Natur nach Gotterzeugter, also allerdings una et eadem essentia mit Gott-Vater; aber auch *hier* ist nur die Wesensgleichheit im Princip gesetzt, nicht ausgeführte volle, zu der wesentlich das coaeternus und *das* ejusdem potentiae gehört. Denn wie denkt sich Justin diese Natur des vom Vater Erzeugten, des γέννημα ἀπὸ τοῦ πατρός? Er denkt und beschreibt sie als ein Hervorgebrachtes, ein προβληθέν, in dem Sinn, wie wir den Gedanken hervorbringen

und so erzeugen, λόγον τινὰ προβάλλοντες λόγον γεννῶμεν, wobei doch unsere Denkkraft, auch λόγος genannt, dieselbe bleibt, keine Abtrennung, keine ἀποτομὴ erleidet, beides also, das Erzeugte und das Erzeugende verschieden und doch identisch sind, beide λόγος; oder wie wir am Feuer Feuer anbrennen, das Eine bleibt, was es war und das Andere ist doch für sich, beide verschieden und doch identisch. Nun ist offenbar, dass gerade diese Bilder gegen die volle Wesensgemeinschaft sprechen, da sie die Vorstellung des Abgeleiteten in sich tragen. So sehr also der Logos selbst Gott ist, gezeugt vom Vater des Alls, λόγος = σοφία = δύναμις = δόξα τοῦ γεννήσαντος c. 61, so wenig ist er doch von Ewigkeit. Justin citirt selbst für sein Dogma die berühmte Stelle Prov. 8, 11 ff.: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ ..... πρὸ δὲ πάντων τῶν βουνῶν γεννᾷ με. Darnach ist das γεννᾶν gar kein anderer Act, als das κτίζειν und der Unterschied dieses θεὸς ἕτερος als γέννημα von den κτίσματα ist nur darin, dass er ἀρχὴ war πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (ποιημάτων); für Justin ist also ein Unterschied zwischen dem κτισθεὶς und dem γεννηθεὶς noch nicht vorhanden und darum ist der Logos zugleich ἀρχὴ πάντων τῶν κτισμάτων, also doch selbst auch ein κτίσμα, nicht ejusdem potentiae mit dem Vater. Aber Justin setzt sein πρὸ gern, offenbar um die ἀρχὴ von den übrigen κτίσματα hervorzuheben. Damit intendirt er allerdings auch einen Unterschied von diesen, und damit war es gegeben, dass für die weitere Ausbildung des Dogmas das, was für jetzt noch nur ein Unterschied der Zeit war, zum Unterschied des Wesens wurde, d. h. dass die Verschiedenheit der Begriffe des κτίζειν und des γεννᾶν auf die Spitze getrieben wurde. In dem Ausdruck ἀρχὴ πρὸ πάντων liegen beide Vorstellungen, die Arianische des κτισθεὶς und die Athanasianische des γεννηθεὶς noch bei einander, nur dass die beliebte Sprechweise mit πρὸ schon einen Anfang macht zur Ausbildung des athanasianischen Dogma.

Dieses γέννημα προβληθὲν πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων, diese ἀρχὴ ist dasselbe Wesen, das bei Salomo als Weisheit auftritt, dasselbe, das zu Josua als Erscheinung des Herrn

in Menschengestalt sprach, Jos. 5, 13 ff., auch dasselbe, zu dem Gott-Vater Gen. 1, 26 ff. sprach: „lasset uns Menschen machen!“ c. 62.

Das ist denn die Ausführung dessen, was Justin über die Natur des ἕτερος θεὸς gibt. Das γεννᾶν = προβάλλειν ist nicht zu unterscheiden von einem κτίζειν, ποιεῖν. Er ist zwar una et eadem essentia; aber diese Wesensgleichheit ist weder fortgeschritten zu absoluter Machtvollkommenheit noch zum Begriff der Ewigkeit, obwohl in den Aussagen und Begriffen Justins besonders zum letzteren eine Hinneigung stattfindet. Deutlich ausgesprochen ist die Willensidentität in dem Sinne, dass der Gesandte den Willen des Senders kund thut, d. h. auch hier ist nicht Absolutheit des Willens, sondern ein abgeleiteter. Diese Absolutheit sowohl der Macht als des Willens konnte so lange nicht da sein, so lange dem Sohne, dem ἕτερος θεὸς, nicht der volle Begriff der Ewigkeit beigelegt war. Mit dessen Aussage erst konnte und musste, wie das denn auch historisch stattfand, die Construction des absoluten Gottes auch nach Seite der Macht und des Willens für den ἕτερος θεὸς gegeben werden.

Jemehr Justin und seine ganze Zeit geneigt war, den Unterschied des ἕτερος θεὸς vor den übrigen κτίσματα hervorzuheben, um so mehr musste man mit Liebe das bereits aufgekommene Dogma der Jungfraugeburt pflegen. Und so geschieht denn gleich c. 63 nochmals davon Erwähnung. Tryphon gibt nämlich zu, dass der Beweis von dem ἕτερος θεὸς allerdings jetzt vollgenügend geführt sei, ἰσχυρῶς καὶ διὰ πολλῶν δείκνυται τοῦτο. Nun sei aber noch nöthig, dass nachgewiesen werde, dass dieser es auf sich genommen habe, durch die Jungfrau nach des Vaters Willen als Mensch geboren zu werden. Natürlich wird auch dieser Beweis nur durch die bekannte Exegese aus dem Alten Testament geführt, oder vielmehr, es wird auf schon Demonstrirtes zurückgewiesen, zunächst auf die Stelle Jes. 53, 8: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; auf das αἱμασταφυλῆς in Gen. 49, 11; auf Ps. 110, 3. 4: ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου, ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, welche Worte zeigen sollen, ὅτι ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ

πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε, „dass der All-Vater ihn von obenher und aus einem mütterlich-menschlichen Leibe erzeugen wollte". Diese Worte sind deshalb merkwürdig, weil hier die beiden Naturen in Christo unmittelbar zusammengestellt sind. Denn das ἄνωθεν mit antiquitus, wie das Otto thut, und das καὶ dann mit etiam zu übersetzen, ist ganz falsch. Das ἄνωθεν enthält vielmehr die eben vorher in c. 62 weitläufig genug exponirte Lehre von dem ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα und kommt selbst dem Worte nach mit dem Evangelium Johannis zusammen, wenn es da 3, 31 heisst: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί, vergl. 8, 23. Auch hier zeigt sich die enge Nachbarschaft von Justin und Johannes. Das aber ist hier nicht das Bemerkenswerthere, sondern vielmehr die Zusammenstellung des ἄνωθεν und des διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας, der duae naturae, divina et humana in unitate personae, allerdings ohne dass über das Wie irgend welche Andeutung gegeben würde, was nur Sache einer viel späteren Speculation sein konnte.

Ferner wird von Justin citirt Ps. 46, 6—12, woraus freilich zwar nichts über die Jungfraugeburt zu erweisen ist, desto mehr aber das, dass hier von dem höchsten Gott ein Gott und Christus als anbetungswürdig bezeugt werde, ὅτι προςκυνητός ἐστι καὶ θεὸς καὶ χριστὸς ὑπὸ τοῦ ταῦτα ποιήσαντος μαρτυρούμενος, ebenso wie hier von einer Tochter v. 11 gesprochen werde, unter der die Gläubigen zu verstehen seien, welche Eine Seele, Eine Versammlung und Eine Gemeinde sind, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (ἐστι) τοῖς εἰς αὐτὸν (χριστὸν) πιστεύουσιν, ὡς οὖσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ.

Das Anbetungswürdige dieses (zweiten) Gottes und Christus will Tryphon zugestehen, doch nur für die Heiden, nicht für die Juden, die dieser Anbetung nicht bedurften als Diener des Gottes, der auch jenen geschaffen. Und so wird denn jetzt das Thema der Jungfraugeburt fallen gelassen, um erst c. 66 wieder aufgenommen zu werden, nachdem in c. 64 und 65 darüber gesprochen, dass auch die Juden durch diesen Christus gerettet würden, der ja gemeint sei in dem Herrn, Ps. 99, 1—7, und in dem θεὸς, Ps. 72, 1—5, sowie

Ps. 19, 1—6. Erwiesen werden aber soll auch hier c. 66 die Jungfraugeburt durch die klassische Stelle Jes 7, 10—16, bei welchem Citat Justin dasselbe Manöver macht, was sich bereits Matth. 1, 23 findet. Der Vers Jes. 7, 14 nämlich heisst: „siehe, eine Jungfrau (junge Frau) ist schwanger und ist gebärend einen Sohn (d. h. gebiert ihn demnächst) und nennt ihn“ etc. קראה. Aus dieser für קָרָאת gebrauchten dritten Person Singularis gen. fem. hatte die Septuaginta bereits die zweite gemacht, καλέσεις. Das christliche Evangelium aber, und zwar wahrscheinlich schon vor der schriftlichen die mündliche Unterweisung, konnte die Stelle, „um ihr“, wie Grimm sagt, „eine objective Haltung zu geben“, viel besser brauchen, wenn sie ein καλέσουσι daraus machte. Und so macht denn auch Justin, derselben mündlichen Unterweisung folgend, der der Verfasser des Matthäus-Evangeliums gefolgt ist, aus dem Text, was er braucht.

Zu diesem locus classicus fügt nun Justin eine ganze Reihe anderer Stellen aus den Propheten, Psalmen und Büchern Mosis hinzu, um theils nachzuweisen, dass gegenüber der Ansicht des Tryphon wirklich einer Jungfrau, nicht einer jungen Frau Sohn (Ezechias) prophezeit worden sei, theils dass wirklich dieser Jungfrau Sohn in dem Christus der Christen erschienen sei, eine Auseinandersetzung, die denn mit Hülfe der bekannten exegetischen Kunst Justins weitschweifig genug gegeben wird, die wir aber als unserem Zwecke fernliegend nur kurz hier verfolgen. Vor allem bemerken will ich, dass auch hier bereits der Gott es ist, der als Mensch geboren worden ist, ὅτι θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι, c. 68, und dass als Beweis dafür, dass eben in diesem Jesus dieser Gott geboren sei, auch das angeführt wird, dass sein Name schon immer Jesus gewesen sei. Die Beweisführung hiervon ist für die ganze damalige Art zu dogmatisiren höchst charakteristisch. Justin citirt zwei Stellen, den Anfang von Ex. 20, 22: „und der Herr sprach zu Mose: sage diesem Volk“ und Ex. 23, 20. 21: „siehe ich sende meinen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege und bringe dich an den Ort, εἰς τὴν γῆν, den ich dir bereitet habe. Darum hüte dich vor seinem An-

gesicht und gehorche seiner Stimme und erbittre ihn nicht; denn er wird euer Uebertreten nicht vergeben; denn mein Name ist auf ihm", τὸ γάρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ. Nun hat Josua die Väter in das Land geführt; er ist also der Engel, ἄγγελος, und seinen Namen Josua, Ἰησοῦς, hat er eben als Zunamen bekommen, während er früher Hosea hiess, Num. 13, 17. Von diesem Namen aber eben sagt Gott: „mein Name". Also ist der Name Jesus auch der Name Gottes, natürlich des ἕτερος θεός. Es ist auch derselbe, der Israel heisst und diesen Namen dem Jakob gab, und der in vielen Formen dem Abraham, Jakob und Moses erschien. Wenn das nun so ist, „wie können wir da zweifeln, dass er nach des Vaters Willen auch als Mensch durch eine Jungfrau hat geboren werden können!" c. 75. Auch Daniel, wenn er redet von Einem, der wie eines Menschen Sohn war (7, 13. 14. 27), deutet die Jungfraugeburt an; „denn das ὡς υἱὸς ἀνθρώπου zeigt einen in die Erscheinung gekommenen und gewordenen Menschen an, der aber nicht aus menschlichem Samen entsprossen ist", c. 76. Auch der Stein, der Dan. 2, 34 ohne Hände herabgerissen wird, deutet das Geheimniss der Jungfraugeburt an, insofern das „ohne Hände" zeigt, dass hier „kein menschliches Werk stattfindet", c. 76. Ebenso ist's mit seinem ἀνεκδιήγητον γένος, von dem Jes. 53, 8 die Rede ist, und mit dem Weinbeerblut, Gen. 49, 11, welches „Blut, aber nicht von Menschen, andeutet; denn Weinbeerblut macht Gott". Und solcher Art folgen denn noch eine Reihe Citate, alle, um die göttliche Natur Christi zu erweisen, und zwar auch neutestamentliche, aus den apostolischen Denkwürdigkeiten, unter andern das dem Worte Luc. 10, 19 entsprechende: „ich gebe Euch Macht zu treten auf Schlangen, Skorpionen und Würmer und auf alle Macht des Feindes". „Und wir", sagt Justin, „die wir an diesen unter Pontius Pilatus gekreuzigten Jesus als unsern Herrn glauben, haben jetzt alle bösen Dämonen und Geister durch Beschwörung bei seinem Namen uns unterthan". Das war denn freilich der beste Beweis davon, dass in diesem Jesus der Gott erschienen ist. Gleichwohl verlangt Tryphon noch bestimmtere Nachweisung, dass jenes Jesaiaswort von der Jungfraugeburt

nicht auf Ezechias (Hiskias), sondern auf jenen Christus der Christen gehe, c. 77.

Und da findet denn nun Justin den Beweis in den nach der Septuaginta citirten, freilich in ihr nicht richtig übersetzten Worten Jes. 8, 4: πρὶν ἢ γὰρ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκῦλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων, deren Erfüllung er im Christus der Christen sieht: „denn gleich bei seiner Geburt kamen Magier aus Arabien (diese Abweichung hat hier die christliche Sage bei Justin von Matthäus, ein Zeichen, wie ihre Bildung damals noch flüssig war), nachdem sie vorher zum Herodes gegangen waren ...... den die Prophetie König der Assyrer nennt wegen seines gottlosen und ruchlosen Sinnes“, c. 77. Und dass Jes. sagt: er wird die Macht von Damaskus und die Beute Samariens nehmen, damit „zeigt er an, dass die Macht des bösen Dämons, der zu Damaskus wohnte, werde durch Christus überwunden werden sofort mit seiner Geburt, was auch als geschehen sich erweist. Denn die Magier, welche (vordem) eine Beute (des bösen Dämons) zu jeglichen Schandthaten gewesen waren, sind offenbar, nachdem sie zu Christus gekommen waren und ihn angebetet haben, abgefallen von jener Macht, die sie gefangen hatte, welche (Macht) die Prophetie geheimnissvoll (figürlich, ἐν μυστηρίῳ) in Damaskus wohnen lässt. Weil aber diese Macht sündhaft und ungerecht war, nennt sie (die Prophetie) sie in einem figürlichen Sinn (ἐν παραβολῇ) sehr schön Samarien“. Da ist denn sogar das Figürliche selbst wieder in's Figürliche transponirt. Damaskus aber, erzählt Justin weiter, war ein Theil Arabiens etc. c. 78.

Wunderbar sollte die Jungfraugeburt sein; eine gewöhnliche Geburt wäre ja kein Zeichen gewesen und doch wollte Gott ein solches geben mit ihr, Jes. 7, 14; das aber war „wahrhaftig ein Zeichen und glaubwürdig für das Menschengeschlecht“, dass der Erstgeborene aller Geschöpfe (πρωτότοκος πάντων τῶν ποιημάτων sagt hier Justin nach Col. 1, 15) in einer Jungfrau Leib Fleisch werden und als ein Kindlein geboren werden sollte. Und zwar stellt Justin dies Wunder zusammen mit der Erschaffung der Eva aus einer Rippe des

Mannes und mit der Schöpfung der anderen lebenden Wesen im Anfang. Man muss eben annehmen, dass Gott Alles thun kann, was er will. c. 84.

Ausser der Jungfraugeburt, wodurch sich Christus als über die Menschheit hinausgestellt, sei es ewiger Sohn, sei es Erstgeborener aller Creaturen des ewigen Vaters (beides steht ja bei Justin noch unvermittelt zusammen) und als anderer Gott erweist, zeigt er diese seine Würde in hervorragender Weise noch durch seine zu erwartende tausendjährige Herrschaft, die in dem herrlicher wieder aufgerichteten Jerusalem stattfinden wird. Das Millennium spielt eine ganz wichtige Rolle in dieser Theologie. „Sage mir“, spricht Tryphon, c. 80, „bekennet ihr in Wahrheit, dass dieser Ort von Jerusalem wieder aufgebaut werden soll, und erwartet ihr, dass euer Volk (die Christen) versammelt werden und mit Christo glücklich leben soll (εὐφρανθῆναι), vereinigt mit den Patriarchen und Propheten und mit den Heiligen unseres Volkes oder auch derer, die Proselyten geworden waren, bevor Christus kam?“ Diesen Glauben bekennt denn Justin für seine Person und für viele andere, obschon viele, die auch zur reinen Lehre der Christen hielten, dies nicht bekännten. Die Häretiker freilich, die sich zwar Christen nännten, factisch aber gottlos seien, hielten überhaupt nicht an dieser Auferstehung der Todten, sondern sagten, sofort mit dem Tode würden die Seelen in den Himmel aufgenommen. Die seien überhaupt nicht Christen; aber auch die andern, sonst der reinen Lehre zugethanen, wenn sie diese Lehre nicht annähmen, seien doch nicht Vollgläubige, ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί; wer das sei, wie Er selbst, glaube, dass eine Auferstehung des Fleisches sein werde, und zwar tausend Jahre, in dem herrlicher und vergrössert wieder aufgebauten Jerusalem.

Man sieht, das urchristliche Dogma ist bereits im Ablauf begriffen, so dass Justin viele, die es nicht mehr annehmen, doch als Christen gelten lassen muss, freilich widerwillig und in einem Athem zusammengestellt mit den falschen Christen (Gnostiker und Marcioniten), die geradezu als gottlos hingestellt werden, ἄθεοι und ἀσεβεῖς, wohl hauptsächlich

mit, weil sie die Seele sofort in den Himmel gehen lassen und nicht erst wieder tausend Jahre lang ins Fleisch. Volle Orthodoxie ist zu Justins Zeit nothwendig verbunden mit der Annahme des Chiliasmus. Natürlich, dass er auch diesen aus den Schriften erweist; es wird Ezech. 37, 12—14 und Jes. 65, 17—25 citirt, und dann, was wichtig ist für die Frage der Authentie der Johanneischen Apokalypse, wird auf diese Apokalypse 20, 4—6 verwiesen mit den Worten: *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρτις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ, χίλια ἔτη ποιήσειν* (= *διατρίψειν*) *ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν.* Auch auf den Ausspruch Christi, Luc. 20, 35, 36, wird reflectirt mit den Worten: *ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.* Das ist denn die Lehre von der doppelten Auferstehung, ohne Frage auch für die heutige Orthodoxie, wenn sie unverfälscht sein will, nothwendig genug, nach Apok. 20.

Wie nunmehr die Bekenntnissformel in der Kirche gelautet hat, das ist aus der Stelle cap. 85 (p. 311. B) zu ersehen. Justin in seiner weiteren Behandlung der messianischen Weissagungen hat Ps. 24, 7 citirt: *ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ ἐλεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.* Gewisse jüdische Schriftsteller, sagt er, bezögen diese Worte auf Hiskia, andere auf Salomon; nach ihm selbst, Justin, passen sie allein auf „unseren Christus", der ohne Gestalt und Ehren erschien, *τὸν ἀειδῆ καὶ ἄτιμον φανέντα*, der aber Herr der Kräfte ist; („König der Ehren", nach Luthers Uebersetzung, *κύριος δυνάμεων*, Sept.) Dass er dieser Herr der Kräfte sei, könne man leicht ersehen aus dem, was täglich geschieht; „denn jeder böse Geist werde überwunden und gefangen genommen durch Beschwörung beim Namen dieses selben Sohnes Gottes und Erstgeborenen aller Creatur und durch die Jungfrau Geborenen und dem Leiden unterworfenen Menschen, gekreuzigt unter Pontius Pilatus vom Judenvolk, gestorben, auferstanden von den

Todten, aufgefahren gen Himmel", κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανὸν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir in dieser Beschwörungsformel die Bekenntniss- und zugleich, wie natürlich, die Taufformel der damaligen Zeit sehen. Hat sich an diese Formel die Wiederkunft Christi zum Gericht, resp. dem tausendjährigen Reiche, noch nicht angeschlossen, so ist das nur eine Sache des Zufalls. Enthalten im Glauben der Zeit, wenigstens für die grosse Menge der Christen, ist sie so sehr, dass Justin mehr als auf irgend ein anderes Dogma, auf dies recurrirt, auch gleich wieder im Zusammenhang der obigen Stelle. Er kommt c. 85 (p. 312. B) auf die Stelle Jes. 66, 6—11 zu sprechen, und leitet diese damit ein, dass er sagt, in ihr werde auch verkündet das Mysterium „unserer Wiedergeburt und überhaupt aller derer, die da erwarten, dass Christus wieder erscheinen werde zu Jerusalem, und die sich beeifern, durch ihre Werke ihm wohl zu gefallen, ἐν οἷς (ἐκεκήρυκτο) καὶ τὸ μυστήριον τῆς πάλιν γενέσεως ἡμῶν, καὶ ἁπλῶς πάντων τῶν τὸν χριστὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ φανήσεσθαι προσδοκώντων καὶ δι' ἔργων εὐαρεστεῖν αὐτῷ σπουδαζόντων. Grade dieses Dogma konnte am wenigsten entbehrt werden, wenn man einmal in dem erschienenen Christus den θεὸς προϋπάρχων, den präexisten Gott, schaute. Wie hätte der nach seiner Erniedrigung nicht zu seiner Erhöhung kommen sollen, und wie konnte sich diese anders als im königlichen Richteramte zeigen? Stand einmal der präexistente Gott dem Glauben fest, so musste sich diesem Dogma alle andere Lehrbestimmung fügen. Wie sehr dies geschieht, zeigt sich bei Justin am merkwürdigsten in der Lehre vom h. Geist. — Tryphon ist durch das bisher Gesagte so weit überwunden, dass er nicht mehr auf Widerlegung, ἀνατρέπειν, ausgeht; er will nur noch über gewisse Punkte sich instruiren, μανθάνειν; er citirt nochmals die Weissagung Jes. 11, 1—3, die auf Christus gehe, und fragt,

wie denn nun dessen Präexistenz (als Gott) nachgewiesen werden könne, der durch die Kräfte des h. Geistes, die der Logos durch Jesaias aufzähle (der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke etc.), erst völlig gemacht werde, als ob er dieser bedürftig wäre, (c. 314 C.) πῶς δύναται ἀποδειχθῆναι προϋπάρχων, ὅστις διὰ τῶν δυνάμεων τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, ἃς καταριθμεῖ ὁ λόγος διὰ Ἡσαΐου, πληροῦται ὡς ἐνδεὴς τούτων ὑπάρχων; darauf antwortet Justin: von diesen aufgezählten Kräften des Geistes sagt der Logos nicht, dass sie auf ihn, Christus, gekommen seien, als ob er ihrer bedürftig, ἐνδεής, gewesen wäre, sondern, dass sie ihre Ruhe in ihm finden sollten, ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, d. h. dass sie bei ihm zu ihrem Ziel und Ende kommen sollten, ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, so dass keine Propheten mehr in Israel auftreten sollten, die bis zu Christi Erscheinen die einzelnen Kräfte des Geistes gehabt hätten, der diese, jener jene. „Sie (αὐτὰ = αἱ τοῦ πνεύματος δυνάμεις) ruheten nun, d. h. sie hörten auf, als jener gekommen war, nach welchem, da diese Einrichtung des göttlichen Heilsplanes für seine (Christi) Zeit unter den Menschen getroffen war, sie bei Euch (Juden) aufhören sollten, und, indem sie in ihm ihre Ruhe genommen, wiederum, wie geweissagt war, werden sollten zu Gaben, die er aus der Gnade der Kraft jenes Geistes denen spendet, die an ihn glauben", ἀνεπαύσατο (αὐτὰ) οὖν, τουτέστιν ἐπαύσατο, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὃν, τῆς οἰκονομίας ταύτης τοῖς (so ist zu lesen, nicht wie in Otto's Ausgabe τῆς) ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένης χρόνοις, παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν λαβόντα πάλιν, ὡς ἐπεπροφήτευτο, γενήσεσθαι δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσι etc. eod. l. Diese Gnadengaben sind denn nach Ps. 68, 19 und Joel 2, 28. 29 als Ausgiessung seines Geistes auf alles Fleisch nach seiner Auffahrt in den Himmel von ihm gespendet worden.

Das ist die Antwort Justins auf die Frage des πῶς δύναται ἀποδειχθῆναι προϋπάρχων, wie kann von Christo die Präexistenz des Gottes behauptet werden, wenn er doch erst mit Geistesgaben hat vollkommen ausgerüstet werden müssen; mit andern

Worten: wie lassen sich die göttliche Natur und die menschliche in der Einheit der Person vereinigen, wie reimt sich der volle Gott und der bedürftige Mensch zusammen? Antwort: er hat gar nicht vollkommen werden müssen; auch die Geisteskräfte, die Jesaias aufzählt, sind ihm gar nicht gegeben worden, weil Er ihrer bedurft hätte, sondern er nimmt sie und zwar sämmtlich und vollkommen in sich auf, um sie dann nach seiner Erhöhung an den Menschen zu spenden. Spendete Gott früher einzelne Kräfte des Geistes an die einzelnen Propheten, so kommt nun der Geist selbst mit seinen Gaben auf Christus, ἐπ αὐτὸν, ruht in ihm mit allen seinen Kräften, bis zum völligen Aufgehen in ihm, ἀνάπαυσιν ποιεῖσθαι, τουτέστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, ohne alle weitere selbstständige Aeusserung, so dass seine Gaben nur der Gnadenschatz sind, aus dem Christus spendet, ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου δίδωσιν. Wie bei Justin die Hypostasis des Geistes als selbstständiger Persönlichkeit noch sehr in der Schwebe gehalten ist, ersieht man hier recht deutlich. Hat der ϑεὸς προϋπάρχων hier die volle Persönlichkeit, so dass er, ganz wie in der formula concordiae, die sich allezeit gleiche Gottheit ist, die im Grunde genommen als solche weder erniedrigt noch erhöht werden kann, darum auch selbst der Gaben und Kräfte des Geistes nicht bedarf, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς αὐτοῦ τούτων ὄντος, so ist der Geist dagegen so wenig selbstständige Hypostase, dass Er mit allen seinen Kräften (nicht blos „einzelne Kräfte", die vorher in den Propheten wirkten, wie Semisch meinte) in Christus aufgenommen wurde, und so sehr in ihn als sein Eigenthum einging, dass in der Prophezeiung Joels: ἐκχεῶ τὸ πνεῦμά μου, das Subject des ἐκχεῶ Christus ist, das πνεῦμά μου aber die Gesammtwesenheit des Geistes grade so genau bezeichnet, wie diese Gesammtkraft in den Worten liegt: ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος. Wenn darum Semisch, Justin etc. II, p. 328 sagt: „an eine Absorption der Persönlichkeit des Geistes durch Jesum ist in jener Stelle kein Gedanke; Justin behauptet nichts Weiteres, als dass Christus diejenigen Kräfte des h. Geistes, welche vor seiner Incarnation den Propheten verliehen gewesen waren,

nach dieser in sich contrahirt ..... „Einzelne Kräfte des Geistes sind nicht der Geist selbst", so ist solche Absorption allerdings da, wenn auch nicht der Persönlichkeit, denn die hat Justin als selbstständige Hypostase im kirchlichen Sinne noch nicht, aber wohl des Geistes und zwar mit allen seinen Kräften, wie zu behaupten ist, da wir gar keine andern Kräfte des Geistes kennen, als die den Propheten verliehenen.

Den Geist also mit seinen Kräften hat Christus nicht um seinetwillen genommen, sondern um der Seinen willen, damit er die Gaben des Geistes ihnen spende, wie er denn überhaupt alles Menschliche auf sich genommen hat um der Menschen willen. Dass er für sich keiner Geisteskraft bedürftig war, sondern von vornherein schon bei seiner Geburt dieselbe besass (καὶ γὰρ γεννηθεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ [sc. τοῦ πνεύματος] ἔσχε c. 88) zeigt auch, nach Justin, die Geschichte der Magier aus Arabien, die gleich bei seiner Geburt kamen, das Kindlein anzubeten, weil er da schon die δύναμις hatte. Wenn er ferner zur Taufe in den Jordan steigt und dabei auf dem Wasser eine Flamme sichtbar wird und bei seinem Heraussteigen der h. Geist in Gestalt einer Taube auf ihn zuschwebt, „so wissen wir, dass er zum Fluss gekommen ist, nicht als ob er der Taufe oder des in Gestalt einer Taube auf ihn kommenden Geistes bedürftig gewesen wäre, wie er auch nicht sich der Geburt und dem Kreuzestod unterzog, weil er dess bedürftig gewesen wäre, sondern um des Menschengeschlechtes willen, welches von Adam her (ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ) unter die Gewalt des Todes und den Betrug der Schlange gefallen war, da ein jeder durch eigene Verschuldung sündigt". c. 88. Auch sein Einzug auf dem Esel in Jerusalem hat zu seiner Christusdignität nichts beigetragen, sondern hat den Menschen nur ein Merkmal gegeben, dass er der Christ sei, τοῖς ἀνθρώποις γνώρισμα ἔφερεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός, ganz wie die Ereignisse bei Johannes nur für die Menschen ein Merkmal sein sollten, dass sie erkännten, wer der Christ sei. Also: Er hat die Kraft des Geistes. Wird nun gesagt, dass auf ihm der Geist Gottes ruhen werde, so heisst das, dass er seine Ruhestatt

in ihm haben werde, aus welcher Stätte er die Gnadengaben den Seinen spendet. Wird weiter gesagt, dass der Geist auf ihn zuschwebe, so ist das geschehen, damit es den Menschen zum Merkmal werde, an dem der Christ zu erkennen sei.

Wie flüssig aber alle diese Aussagen über den h. Geist und sein Verhältniss zu Christus jetzt noch sind, geht aus dem hervor, was das Johannes-Evangelium, 1, 1—34, hierüber gibt. Findet bei Justin die Taufe noch statt, aber als für Christus selbst überflüssig, so ist nur ein kleiner Schritt nöthig, auch dieses Ueberflüssige wegfallen zu lassen; diesen Schritt thut der Verfasser des Evangeliums; schwebt der h. Geist bei Justin auf Christus zu, um den Menschen ein Merkmal zu geben, dass Er der Christ sei, so erfüllte dieses Zuschweben am besten seinen Zweck, wenn das Merkmal dem gegeben wurde, der überhaupt das vollgültigste Zeugniss über sein Kommen abgeben sollte, Johannes der Täufer. Der Anklang an die Taufe Christi, die Justin noch kennt, wurde nur soweit gewahrt, als es nöthig war, d. h. das Merkmal des Zuschwebens des Geistes wurde dem Johannes gegeben bei Ausübung seines Berufs des Taufens, ohne dass dieses selbst an Christo geübt wurde. Justin steht also in seiner Gedankenbildung der Johanneischen sehr nahe, aber diese ist viel consequenter durchgebildet, ein Zeichen, dass sie Justin nicht gekannt hat; hätte er sie gekannt, so musste er sie als die seiner Dogmatik homogenere benutzen; aber auch ein Beweis, dass das Evangelium Johannis Justin wohl benachbart sein kann, aber nicht ihm vorausgehend. Bei Johannes ist die Lehre vom Geist schon fixirter, als bei Justin.

Alle die Aussagen Justins geben eine einheitliche Lehre über den Geist und seine Functionen durchaus nicht. Ist der Logos (Christus) nicht des Geistes bedürftig, so ist's darum, weil er ihn von vornherein hat, ganz wie ihn Gott hat. Seine (des Geistes) Gaben aber finden doch wieder in ihm (Christo) eine Ruhestatt, also waren sie vorher nicht bei ihm: sie waren bei den Propheten, und wurden Christo erst bei dessen Erscheinen gegeben, damit er sie den Seinen gebe; also, der Geist war zwar von vornherein bei Christo,

aber die Geistesgaben nicht; und doch war er wieder so von je bei Christo, dass dieser auch seiner Gaben nicht bedürftig war, doch wohl, weil er sie schon für sich hatte. Endlich kommt auf die Gaben des Geistes weniger an, als darauf, dass derselbe in äusserlicher Erscheinung dem Christ ein Zeuge bei den Menschen wird, der das Zeugniss des Täufers Johannes bekräftigt. Da kann man nicht anders sagen, als dass in dieser Lehre vom Geist die einzelnen Bestimmungen noch recht confus durcheinander laufen und nur insofern eine Aussicht auf weitere Fortbildung zur Hypostase sich bietet, als doch auch neben der Dignität des Geistes als Kraft Gottes, an der der Logos Theil hat, er als der Träger von Gaben erscheint, die er freilich als einen Gnadenschatz von sich gibt, damit Christus von nun an aus ihrer Fülle spende. Dazu lag in der Gestaltung des Geistes in Taubenform schon eine Individualisirung und damit die Aufgabe zur Ausarbeitung der Hypostase vor. Aber ausgearbeitet ist sie bei Justin noch viel weniger als die des Logos, dessen Gestaltung als Hypostase bereits in kräftigerem Umriss hervortritt, auch wo er nur Prädikate erhält, wie c. 96: dass er sei der vor allem Seiende, der ewige Priester Gottes, König und Gesalbte, τοῦτον εἶναι τὸν πρὸ πάντων ὄντα καὶ αἰώνιον τοῦ θεοῦ ἱερέα καὶ βασιλέα καὶ χριστόν, und daneben solche menschliche Attribute ihm ertheilt werden, die die Absolutheit göttlichen Wesens wieder aufheben, wie c. 98, wo von seiner Frömmigkeit, dem πρὸς τὸν πατέρα εὐσεβὲς αὐτοῦ gesprochen wird und wie er auf den Vater Alles bebeziehe, wie er auch durch ihn vor dem Tode bewahrt zu werden bitte und zeige, dass er in Wahrheit ein leidensfähiger Mensch gewesen sei, ὅτι ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικὸς παθῶν, und zwar sei er das Alles gewesen nach Psalm 22 (21 Sept.), wo er als solcher vorausverkündet.

Denn es ist wohl festzuhalten, dass auch diese menschlichen Züge allesammt Christo zugeeignet werden vom dogmatischen Gesichtspunkte aus, für den die Exegese in der ausschweifendsten allegorischen Manier zurecht gemacht wird. So muss denn der 4. Vers in Psalm 22, der in der Septuaginta lautet: σὺ δὲ ἐν ἁγίῳ κατοικεῖς, ὁ ἔπαινος τοῦ

'Ισραήλ, eine Weisung geben für die Auferstehung am dritten Tage, wobei Israel gleich Christus ist, derselbe, der auch Jakob genannt werde und nicht allein im Segen Josephs und Judas über sich geweissagt habe, sondern auch im Evangelium von sich sage: „Alles ist mir übergeben vom Vater und Niemand kennt den Vater ausser der Sohn, und Niemand den Sohn ausser der Vater und welchem es der Sohn will offenbaren“, πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. c. 100 (p. 326 D). „Er hat nun, fährt Justin fort, uns Alles offenbaret, was wir auch aus der Schrift durch seine Gnade eingesehen haben, indem wir ihn erkannt haben als Erstgeborenen Gottes und vor allen Creaturen und als Sohn der Patriarchen, da er auf sich nahm, durch die Jungfrau aus deren Geschlecht Fleisch zu werden und ein Mensch, hässlich und ungeehrt und dem Leiden unterworfen. Daher sagte er auch in seinen Reden, als er darüber sprach, dass er leiden müsse: des Menschen Sohn muss Vieles leiden und verworfen werden von den Pharisäern und Schriftgelehrten und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen. Des Menschen Sohn nun nannte er sich entweder von seiner Geburt durch eine Jungfrau, welche aus dem Geschlechte Davids, Jakobs, Isaaks und Abrahams war, oder weil Adam selbst (so wird mit Thirlby zu lesen sein, τὸν 'Αδάμ, nicht τὸν 'Αβραάμ) der Vater auch dieser soeben Aufgezählten ist, aus welchen Maria ihr Geschlecht herleitet“. l. c. Ich habe diese ganze Stelle citirt, weil sie auch abgesehen von den Prädikaten, die hier Christus erhält, merkwürdig genug ist. Denn einmal, was die Worte πάντα μοι — ἀποκαλύψῃ betrifft, die der Stelle Matth. 11, 27, aber mit umgestellter Reihenfolge der Aussagen entsprechen, so zeigt sich hier deutlich, wie Justin dazu gekommen ist, hier und an den beiden anderen Stellen, wo dieselben Worte citirt werden, nämlich in der 1. Apol. c. 63, diese Umstellung vorzunehmen. Hat bei Matthäus, nach dessen Ueberlieferung also die zweite Aussage lautet; „und Niemand kennt den Vater, ausser der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will“, die Offen-

barung über den Vater, wenn sie nicht gar allein im Sinne der Worte Christi liegt, doch entschieden den Nachdruck, so passte das nicht mehr für eine Theologie wie die Justins, die ähnlich wie das Evangelium Johannis den Nachdruck auf die Offenbarung über den Sohn legt, ein Nachdruck, der sofort erzielt ist mit der Stellung: „und Niemand kennt den Sohn, ausser der Vater, und wem es der Sohn offenbart". Diese Manipulation ist so sehr aus dem Untergrunde des damaligen religiösen Denkens erklärt, dass es gar nicht nöthig ist mit Keim (Gesch. J. v. N. I, p. 139) in den beiden Stellen Joh. 16, 3 und 8, 19 „das werden sie thun, weil sie weder den Vater erkannt haben noch mich" — „ihr kennt weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kenntet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen"; für Justin den Commentar zur Matthäusstelle zu sehen. Die Justinsche Manipulation sieht nicht aus wie abgesehen, macht vielmehr ganz so wie die Johanneischen Worte den Eindruck eigenen Erfindens, und beide, Justin und Johannes, sind hier wiederum Zeugen derselben Zeit, weil desselben Denkens.

(Schluss folgt.)

Zur Abfassungszeit der Apologieen Justins.

Von

Prof. Dr. G. Krüger.

Im Jahre 1875 schrieb Overbeck in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche" gegen Uhlhorn (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1866, S. 114), dass die „gewöhnliche" Meinung der Abfassung der grösseren Apologie Justins im Jahre 138 gegenwärtig überhaupt kaum noch einen ernstlichen Vertheidiger finde (S. 141). Im vorigen Jahre veröffentlichte Usener seine „Religionsgeschichtlichen Untersuchungen", in denen er (S. 101, 102 und 106—108) mit Bestimmtheit an der alten Datirung festhielt, die er in längerer Ausführung mit alten und neuen Gründen zu stützen suchte. Aus seinen „Untersuchungen" geht wiederum hervor, von welcher Bedeutung es für die Chronologie einer ganzen Reihe von Erscheinungen des 2. Jahrhunderts, vornehmlich aber der Ketzergeschichte, sein würde, liesse sich die Datirung der (ersten) Apologie Justins über allen Zweifel erheben.

Wir Jüngeren sind wohl zum grösseren Theil im Sinn der angeführten Worte Overbecks belehrt worden mit der positiven Ergänzung, dass Justin seine grössere Apologie um das Jahr 150 eingereicht habe, jedenfalls aber nach 147, und diese Ansicht ist somit heutzutage als die „gewöhnliche" zu bezeichnen. Es muss darum auffallen, dass Usener, obwohl er sich ex professo mit der Bestimmung der Abfassungszeit beschäftigt, es nicht für erforderlich gehalten hat, die Gründe für diese „gewöhnliche" Ansicht zu prüfen. Da ihm nun Volkmars Abhandlung in den Theol. Jahrb. 1855 (S. 227—282, 412—467), welche für diese Ansicht grund-

legend geworden zu sein scheint, unmöglich unbekannt geblieben sein kann, so ist anzunehmen, dass ihm ihre Resultate nicht eingeleuchtet haben, und er sich mit ihr, wie mit allem, was seitdem über diese Frage geäussert worden ist, nicht auseinandersetzen zu müssen geglaubt hat.

Man mag dies Verfahren befremdend finden, ist aber jedenfalls, weil es Usener ist, der von neuem für die „alte" Datirung eintritt, verpflichtet, sich den status controversiae wieder anzusehen und zunächst zu prüfen, was Usener selbst vorzubringen gewusst hat. Es ist Folgendes:

1) die Erwähnung des Antinous, Apol. I 29, und des jüdischen Krieges, Apol. I 31, als νῦν γεγενημένος lässt auf das Jahr 138 als Abfassungsjahr der Schrift schliessen, wie bereits Scaliger, Animadv. od. Euseb. p. 219[2] gesehen hat;

2) ebenso die Titulatur der Adressaten. Den darauf sich beziehenden Erörterungen des Petavius zu Epiphanius Haer. XLVI (edid. Dindorf T. V p. 119 f.), Pagis (Dissert. hypat. Lugd. 1682, p. 114 f.) und Waddingtons (Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Ael. Aristide, p. 62 f. in Mém. de l'acad. des inscr. T. XXVI, 1, p. 264) fügt Usener hinzu: das vielfach incriminirte Καίσαρι nach καὶ umzustellen als Titel des Verissimus, wie mit vielen Andern auch Waddington geneigt sei, gehe deshalb nicht an, weil die Bezeichnung von L. Verus' Vater als Καίσαρ die Anwendung des Titels auf einen andern Prinzen ausschliesse. „Offenbar ist Καίσαρι vom Verfasser in letzter Stunde, als er im Begriff war, die Schrift in die Schreiberstube abzuliefern, zugesetzt worden als Titel des Verissimus (der also gerade vorher zum Cäsar ernannt worden sein muss), eilfertig genug, ohne den Namen des Prinzen und die Worte Καίσαρος φύσει υἱῷ zu ändern, aber die Schreiber haben die Weisung nicht befolgt";

3) Eusebius setzt in der Chronik die Ueberreichung der Apologie auf Olymp. 230, 1 — 141. Er kommt damit der Wahrheit sehr nahe, und seine Angabe wird auf einer Ueberlieferung beruhen, dass die Veröffentlichung unter Bischof Hyginus erfolgte;

4) unter den von Justin angedeuteten Verleumdungen

wider die Christen befindet sich auch eine Nachrede, welche, wie wir wissen, in des M. Cornelius Fronto Brandschrift gegen die Christen ausgeführt war. Fragt man nun nach der Ursache von Justins Auftreten als Apologet, so „möchte sich nicht wohl ein wahrscheinlicherer Anlass bieten als diese Schrift eines hochgestellten und durch seine Beziehungen zum kaiserlichen Haus besonders gefährlichen Gegners. Fronto selbst kann diese Rede nur in amtlicher Eigenschaft verfasst haben; er scheint als praetor (urbanus) — und dies wäre er dann im Jahre 138 gewesen — an den Senat über die Christen berichtet zu haben: es liegen manche Anzeichen dafür vor, dass gerade die Ueberwachung neuer, aus der Fremde eindringender Bestrebungen, besonders der Götterdienste, zum Geschäftsbereich der Prätur gehörte“;

5) die Annahme, dass die Apologie um 151 geschrieben sei, wird gewöhnlich mit dem Hinweis auf die Angabe in Cap. 46 verfochten, dass Christus vor 150 Jahren geboren worden sei. „Diese Angabe kann gegenüber den Gründen, welche das Jahr 138 erzwingen, nicht aufkommen“.

Hiergegen würde ein Vertheidiger der „gewöhnlichen“ Ansicht etwa einwenden:

ad 1) νῦν ist keine Zeitbestimmung, die man pressen darf. Streng genommen würde man, besonders in Anbetracht des γενόμενος statt γεγενημένος, welches Eusebius IV, 8, 3. 4 bietet[1]), daraus schliessen müssen, dass Justin noch bei Lebzeiten Hadrian's geschrieben hat. Usener versteht νῦν von der jüngsten Vergangenheit, dazu ist er nicht berechtigt. Der Ausdruck besagt nicht mehr als etwa ὁ καθ' ἡμᾶς γεγενημένος oder ähnliche Phrasen besagen würden[2]).

ad 2) die Titulatur der Adressaten unterliegt einer Reihe von Bedenken, die besonders Volkmar a. a. O. unter ge-

1) Wie weit Eusebius zur Feststellung des Justin-Textes herangezogen werden darf, wird hoffentlich die bald zu erwartende kritische Ausgabe zeigen. Bei Otto ist es m. E. zu wenig geschehen. Vgl. auch das weiter unten über die Zuschrift Bemerkte.

2) Vgl. u. A. die schon von Volkmar a. a. O. S. 264[1] angeführte Stelle aus Apol. I 63: Χριστὸς πρότερον λόγος ὤν, νῦν δε ἄνθρωπος γενόμενος. Auch Heinichen ad loc. Euseb.

legentlicher Beziehung auf Mommsen ausführlich geltend gemacht hat. Die Usenersche Deutung ist möglich, aber keineswegs zwingend; seine Erklärung der falschen Stellung des Καίσαρι im Text ist eine, vielleicht geistreiche, jedenfalls aber nicht weiter zu begründende Vermuthung;

ad 3) Eusebius setzt die Apologie in's Jahr 141 (140), nicht aber 138. Diese Notiz ist entweder falsch oder richtig, in keinem Falle stützt sie Useners Annahme; dass sie „der Wahrheit sehr nahe komme“, ist nichtssagend;

ad 4) dass Fronto's Brandschrift Justins Antwort hervorrief, ist sehr ansprechend. Aber a) dass er in amtlicher Eigenschaft schrieb, ist nicht erwiesen; b) dass er als Prätor an den Senat berichtet zu haben „scheint“, beweist nichts, und c) dass er 138 Prätor war, ist daraus lediglich abgezogen;

ad 5) jene Angabe ist für die Ansetzung der Apologie auf um 150 doch nicht das eigentliche, sondern mehr ein argumentum superadditum, selbst bei Volkmar, wenn dieser auch S. 269 — übrigens im stricten Gegensatz zu Usener — sagt: „So gewiss also die Rechnung 138—139 u. Z. schon durch dies eine Moment (nämlich die 150 Jahre) als eine mehr gezwungene, als eine falsche blossgestellt wird — — —“.

Bewiesen hat also Usener seine These jedenfalls nicht, und das fällt um so mehr in's Gewicht, als ihm sein Ansatz den festen Punkt für eine im Verhältniss zu den „gewöhnlichen“ Annahmen ganz neue Ketzerchronologie bietet.

Es entsteht jedoch die Frage, ist die „gewöhnliche“ Ansicht, also die Abfassung und Einreichung der Apologie um 150, besser begründet? Wir müssen, um sie zu beantworten, weiter ausholen, da bei den einschlagenden Beweisführungen auch die zweite, kleinere Apologie Justins herangezogen zu werden pflegt.

In seiner Recension von Aubés Schrift über Justin [1]) hat Zahn folgende, theilweise schon von Volkmar behaupteten Sätze aufgestellt:

1) die sogenannte zweite Apologie Justins charakterisirt

---

1) Theol. Lit. Ztg. 1876, Nr. 17, Sp. 441—446.

sich als ein blosser Anhang zur ersten; beide Schriften sind als eine einzige Eingabe eingereicht worden. Vornehmster Grund, wie schon bei Volkmar: das ὡς προέφημεν, mit dem an drei Stellen der zweiten Apologie, nämlich Cap. 4. 6. 8, auf die erste zurückgewiesen wird, zwingt zu der Annahme, dass die erste Schrift höchstens einige Monate vor der zweiten verfasst worden ist;

2) der in der zweiten Apologie den Christenprocess führende Urbicus war Stadtpräfect in den Jahren 144—160. „Innerhalb dieser Grenzen ist also auch die Abfassungszeit der zweiten Apologie — die noch dem Antoninus Pius eingereicht sein muss —, damit aber sofort auch der ersten, nach den inneren Indicien, welche beide Schriften bieten, zu bestimmen".

Hiergegen lässt sich einwenden: dass Justin ein paar Mal — in Cap. 4 und 8 sind die Worte ὡς προέφημεν überdies angreifbar — Aeusserungen seiner ersten Schrift in der zweiten wiederholt, kann nicht hinreichen, diese letztere zu einem blossen Anhang zu stempeln und sie „höchstens einige Monate" nach der ersten abgefasst sein zu lassen. Andere innere Indicien, die für diese These sprechen, vermag ich aber nicht zu entdecken. Auch Volkmar hat hierüber nur Behauptungen aufgestellt, von denen die eine (S. 454): „in jedem Falle aber ist die kleinere Schrift unter keinem andern Titel überreicht worden als die grössere", ebenso zweifelhaft ist, wie sie apodictisch eingeführt wird.

Die Sache ist aber auch dadurch nicht besser geworden, dass sich Harnack, allerdings in ganz eigener Wendung, ihrer angenommen hat. Er hat nämlich, wie übrigens schon vor ihm Boll[1]), behauptet, die beiden Apologieen Justins seien ursprünglich nur ein Werk gewesen[2]). Als Beweise dafür werden angeführt:

1) die bekannte Verwirrung, die in den Angaben des Eusebius über die sogenannten beiden Apologieen herrscht,

1) Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1842, Heft 3.

2) Die Ueberlieferung d. griechischen Apologeten d. 2. Jh. in d. alten Kirche u. im Mittelalter. Texte u. Untersuchungen I, 1. L. 1882, S. 136 ff.

löst sich am besten durch die Annahme, er habe diese Apologieen als ein Werk gekannt[1]);

2) erst in den SS. Parallela Cod. Rupef. saec. VII begegnet mit Sicherheit die Zerlegung der (einen) Apologie an Antoninus Pius in zwei Theile;

3) diese Theilung und die Rücksicht auf den Bericht des Eusebius (Photius) — — hat vielleicht erst im 14. Jahrhundert, vielleicht schon früher, einen Schreiber veranlasst, aus den beiden Abschnitten der Apologie zwei verschiedene Werke zu machen;

4) die von Früheren dafür geltend gemachten Gründe, dass die zweite Apologie nur ein vor Veröffentlichung der grösseren Apologie zugefügter Nachtrag zu ihr ist.

Dies Letztere steht Harnack so fest, dass er meint, es sei kein Wort mehr darüber zu verlieren. Wenn ich das weiter oben bestritten habe, so muss ich auch den andern Argumenten Harnacks gegenüber sagen, dass sie zur Begründung einer so einschneidenden Behauptung keineswegs zureichen. Wenn Eusebius zweimal eine Stelle aus der zweiten Apologie als in der ersten stehend citirt (IV, 8, 5 und 17, 1), so erklärt sich diese Verwirrung zur Genüge aus der Flüchtigkeit, mit der er zu lesen und nachzuschreiben pflegte oder doch nachweislich dann und wann nachgeschrieben hat[2]).

---

1) Dass Eusebius dennoch zwei Apologieen Justins kennt (vgl. IV, 18, 2 und 16. 1) erklärt Harnack durch die Vermuthung, dass unter der zweiten, angeblich dem Marc Aurel eingereichten Apologie die Supplicatio pro Christianis des Athenagoras zu verstehen sei. Diese Vermuthung scheint mir unberechtigt, trotz alles Auffälligen, was die Ueberlieferungschichte der Schrift bietet. Nach H.'s eigener Auseinandersetzung hat man „um das Jahr 300 in Tyrus (Methodius) und noch ein Jahrhundert später in Constantinopel (Philippus von Side) einen Athenagoras saec. II für den Verfasser der Apologie gehalten". Dass sie im 3. Jahrhundert dem Justin zugeschoben sein soll, ist nicht erweislich, und das Verhalten des Eusebius, von dem Harnack ausgeht, gibt zu dieser Annahme keine Veranlassung (vgl. oben). Eben darum scheint mir auch H.'s skeptische Haltung gegenüber der Liste, die Eusebius IV, 18 von Justin's Werken gibt (vgl. a. a. O. S. 189, Abs. 3), nicht gerechtfertigt.

2) Vgl. zum Beweise die Art, wie er die Hegesipp-Fragmente behandelt, vor allem IV, 22, 2 mit 11, 7 und IV, 32, 6 mit 20, 6.

Dass er lediglich aus der ersten Apologie Mittheilungen gemacht habe, wie Harnack (S. 144) meint, ist doch angesichts des Textbefundes nicht richtig, und darum auch die aus dieser Behauptung geflossene Annahme Harnacks nicht sofort erweisbar, dass Eusebius die im Cod. Par. 450 als zwei Apologieen aufgeführten Schriften als die eine Apologie an Antoninus Pius gekannt habe. Was aber die Ueberlieferungsgeschichte angeht, so wissen wir von ihr schlechterdings zu wenig, als dass sich darauf ein Haus von solchem Gewicht aufbauen liesse. Dass erst im 7. Jahrhundert die Apologieen getheilt worden seien, kann nicht ohne Weiteres behauptet werden, wenn doch die altkirchliche Ueberlieferung, abgesehen von den Notizen bei Hieronymus Vir. Ill. 23 und im Chronicon Paschale, von denen die letztere sichere, die erstere wahrscheinlich nur aus Eusebius stammt, über die Apologieen Justins überhaupt schweigt. Immerhin hat auch Hieronymus den Eusebius so verstanden, wie wir ihn m. E. noch zu verstehen haben.

Nach Eusebius IV, 18, 2 ist nun die zweite Apologie dem Antoninus Verus, d. h. dem Kaiser Marc Aurel, bezw. wie nach 16, 1 angenommen werden muss, ihm und dem Commodus eingereicht worden, welches Letztere Hieronymus a. a. O. ausdrücklich behauptet. Ob Eusebius hier Recht hat und ob Hieronymus für seine bestimmte Notiz eine eigene Quelle hatte, würde sich mit Sicherheit nur entscheiden lassen, wenn wir die Zuschrift der zweiten Apologie besässen, was nicht der Fall ist. Dass diese dieselbe gewesen sei wie die der ersten, hat Volkmar zwar behauptet (siehe oben), aber nicht erwiesen. Die aus der Schrift zu entnehmenden Indicien, vornehmlich die Aufforderung an die Adressaten am Schluss des Ganzen: sie möchten ihrer εὐσέβεια und φιλοσοφία würdig urtheilen, zusammengehalten mit der Erwähnung des Εὐσεβῆς Αὐτοκράτωρ und des Φιλόσοφος Καίσαρος παῖς im 3. Capitel[1]),

1) Es ist übrigens wohl zu beachten, dass der Appell an die Beiden hier in die Zeit des Processes gesetzt ist, womit nicht unmittelbar gesagt ist, dass sie auch für die Zeit der Abfassung der Apologie noch gültig sein soll.

scheinen aber jene Behauptung des Eusebius zu widerlegen, sofern sie kaum anders als auf Antoninus Pius und Marc Aurel gedeutet werden können. Wenigstens glaube ich, dass Volkmar die Versuche, den Eusebius auch hierin zu vertheidigen, mit Recht zurückgewiesen hat.

Eusebius hat ein Interesse daran, die zweite Apologie in die Zeitnähe des Martyriums Justins zu bringen. Weil nämlich dieser im 3. Capitel die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit voraussagt, dass auch er den Nachstellungen des Cynikers Crescens zum Opfer fallen werde, so schliesst Eusebius IV, 16, 7. 8 unter Heranziehung der Stelle in Tatians Oratio Capitel 19, in der Tatian davon spricht, dass sowohl Justin wie auch er unter dem Hass des Crescens zu leiden gehabt hätten, sofort, dass Justin diesem Hasse auch wirklich zum Opfer gefallen sei. Dabei citirt er die Tatianstelle in einem von dem handschriftlich überlieferten abweichenden Wortlaut und liest aus ihr den Beweis für seine Ansicht heraus. Bei der allgemeinen Textunsicherheit in jener Tatianstelle[1]) scheint es mir nun freilich weder gerathen, den Eusebius der wissentlichen Fälschung des Textes zu beschuldigen[2]), zumal „der kritische Leser auch diesen verderbten Text noch so verstehen“ kann, „dass es dem Crescens mit seinen Nachstellungen nicht gelungen ist“[3]), noch kann man behaupten, dass die Tatianstelle Justin sogar noch als Lebenden voraussetze[4]). Aber ebenso wenig

---

1) Darüber vergleiche jetzt die Ausgabe von Schwartz.

2) So auch Harnack a. a. O. S. 142.

3) Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons u. d. altkirchl. Liter. B. I. Erlangen 1881. S. 275. Eusebius würde dann also seinen Text nur „unkritisch“ gelesen haben, bei ihm nichts Auffälliges. Fälschung war aber schon damals Fälschung, wenn es sich nicht etwa um eine pia fraus handelte.

4) So Zahn und Harnack, nicht aber Volkmar S. 424. Das ist jetzt noch schwieriger geworden als früher. Das εἴωθεν hat Schwartz sogar aus dem Text verwiesen und dafür, freilich nur auf Rath von Wilamowitz, ὄθεν eingesetzt. Mit welchem Recht, weiss ich nicht, zumal Schw. nicht angibt, was Cod. M. an dieser Stelle liest. Beiläufig, es ist mir unverständlich, wie Schw. das οὓς nach καὶ ἐμὲ hat im Texte behalten können, das doch schlechterdings keinen Sinn gibt.

darf man als erweisbar annehmen, dass jene Combination des Eusebius mehr sei als eine blosse Vermuthung, die an sich nahe liegen mochte. Vielmehr: von der Veranlassung, die Justins Martyrium herbeigeführt hat, wissen wir nichts; sicher ist nur, dass er unter der Präfectur des Rusticus — wenn anders die acta Justini hier den richtigen Namen bewahrt haben, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt — zwischen 163—167 hingerichtet worden ist. Fällt aber die zweite Apologie, was man anzunehmen hat, in die Zeit Marc Aurels [1]), so wird es unwahrscheinlich — wenn es auch nicht unmöglich ist —, dass die Verdächtigungen des Crescens die Verurtheilung Justins herbeigeführt haben.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass die Frage nach der Abfassungszeit der ersten Apologie durch die Hereinziehung der zweiten Apologie nicht gefördert wird. Fragen wir nun aber, welche Handhaben wir zu einer näheren Datirung der ersten Apologie überhaupt besitzen, so bleibt uns nichts als jene Angabe des Eusebius in der Chronik und die Zuschrift an die Herrscher. Ueber die erstere hat sich Harnack [2]) in sehr beachtenswerther Erörterung ausgelassen. Er macht darauf aufmerksam, dass Eusebius an den beiden Stellen der Chronik, wo er Justins gedenkt, also zu den Jahren 2156 = 440 und 2168 = 152, in seiner Quelle wohl nur den betreffenden Hauptsatz vorfand, also Ἰουστῖνος προσηγορεύθη, bezw. Κρήσκης κυνικὸς φιλόσοφος ἀνεγνώσθη, dass aber die hinzugefügten Relativsätze, also die Angabe über die Apologie an Antoninus, bezw. der Bericht über den durch Crescens herbeigeführten Tod Justins, auf seine eigene Rechnung kommen. Es wäre also denkbar, dass Eusebius, dem ein wirkliches Datum für die Einreichung der Apologie nicht zur Verfügung stand, ohne weiteres Besinnen der ersten Erwähnung Justins das

1) Hierfür darf man auch das χθὲς καὶ πρώην des 1. Capitels anführen, obwohl ich es für möglich halte, dass Justin auch noch nach dem 7. März 161 (Todestag des Antoninus Pius) auf einen Process des Jahres 160 mit diesen Worten zurückweisen konnte.

2) a. a. O. S. 142 f. Note 98.

gleich hinzugesetzt hat, was diesen Mann berühmt gemacht hat. Ebenso würde es sich mit der zweiten Angabe verhalten, von der ohne dies durch die Möglichkeit einer richtigen Datirung des Martyriums feststeht, dass sie aus der Luft gegriffen ist. Harnack geht freilich weiter: er hält sich für berechtigt, die Einreichung der Apologie in das Jahr 152 zu versetzen, als in welchem Crescens zuerst sich hervorthat. Diese Annahme ist mit seiner Ansicht von der Einheitlichkeit der beiden Apologieen eng verknüpft und kann daher dem nicht einleuchten, der jene Voraussetzung bestreitet [1]).

Also auch die Chronik bringt uns nicht weiter. Es ist aber bekannt, in welches Wespennest von Schwierigkeiten man sticht, sobald man die Zuschrift der Apologie zwecks ihrer Verwendung zur Datirung untersucht. Vorab möchte ich bemerken, dass mir die Fassung des Textes bei Eusebius, gerade auch nach dem, was Mommsen in der Volkmarschen Abhandlung darüber gesagt hat, die zuverlässigere zu sein scheint. Sie lautet: Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Καίσαρι Σεβαστῷ (Justin-Otto: Σεβαστῷ Καίσαρι) καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ, φιλοσόφου (Justin: φιλοσόφῳ) Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ, ἐραστῇ παιδείας, ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ παντὶ δήμῳ (Justin: δήμῳ παντὶ) Ῥωμαίων κτλ. Ein wirkliches Bedenken erhebt sich dagegen nur in der nahen Zusammenrückung der Namen Antoninus und Pius, während durch zahlreiche Belege feststeht, dass in der officiellen Titulatur das Augustus stets vor Pius eingesetzt worden ist. „Doch mag dieser Fehler auf Unwissenheit des Concipienten oder auf einer Copisten-Verschlimmbesserung beruhen, der den Antoninus Pius hineinzubringen suchte“ (Mommsen). Im Uebrigen hat gerade Mommsen betont, dass das Καίσαρι in jedem Falle vor Σεβαστῷ zu stehen habe, da Augustus Cäsar beispiellos sei.

---

1) Uebrigens wird die Bemerkung gestattet sein, dass wir nicht sicher wissen, was ursprünglich im Text der Chronik gestanden hat, bezw. wie die Sätze formulirt waren. Die Fassung bei Syncellus weicht von der des Hieronymus und des Armeniers ab.

Halten wir aber an der durch Eusebius beglaubigten Wortstellung als der ursprünglicheren fest, so wird die an sich nicht unmögliche Conjectur, durch Umstellung des καὶ vor Καίσαρι dieses Letztere zu Οὐηρισσίμῳ zu ziehen, hinfällig. Gegen diese Beziehung spricht ohnehin Mommsens energische Versicherung: „Wenn Justin halbweg unterrichtet war, was die Sitte heischte, musste die Titulatur Καίσαρι nach dem Namen stehen; Cäsar vor dem Namen gehört dem regierenden Kaiser". Freilich ist bei dieser Sachlage zuzugeben, dass das Καίσαρι Σεβαστῷ seinen Platz überhaupt gleich hinter Αὐτοκράτορι hätte finden müssen. Ich will das Gewicht dieses Einwandes nicht bestreiten, aber ich bemerke, dass eine Unsicherheit nicht durch eine andere, und in diesem Fall eine viel einschneidendere gut gemacht wird [1]).

So bleibt es dabei, Verissimus führt in der Zuschrift den Titel Cäsar noch nicht. Nach Mommsen [2]) erscheint der Titel auf den Münzen seit 139, und danach wäre möglicher Weise Useners Angabe S. 107 zu berichtigen, dass Verissimus ihn seit Juli 138, d. h. seit der Thronbesteigung seines Adoptivvaters, führe. Nichts gibt aber den Anlass, Marc Aurel als Mitregierenden zu denken, in dem Sinne, wie er es seit 147 thatsächlich gewesen ist, und zu dieser Annahme berechtigt uns auch nicht die „wiederholte und constante Beziehung auf εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι und die εὐσέβεια καί φιλοσοφία der Herrscher" (Volkmar, S. 236).

Will man aber der Zuschrift ihre Verwendbarkeit zur Datirung absprechen, so bleibt schlechterdings nichts als das Geständniss übrig, dass wir zur Bestimmung der Abfassungszeit der Apologie keinerlei sichere Handhaben besitzen. So weit will ich nicht gehen; mir erscheint die Zuschrift nach wie vor als ein kräftiger Beweisgrund für die Abfassung im

1) Warum Volkmar an dem φιλοσόφου des Eusebianischen Textes Anstoss nimmt, vermag ich nicht einzusehen. Wenn L. Aelius, der Vater, ein Bummler war, so schliesst das nicht aus, dass Justin ihn hier als φιλόσοφος bezeichnet.

2) Römisches Staatsrecht (3. A.) III, S. 1140 A. 1.

Jahre 138. Dann aber mag man die Vermuthung von Usener, die ich oben als ansprechend bezeichnete, heranziehen, dass Fronto's Brandschrift die nächste Veranlassung, die Thronbesteigung des Antoninus die Gelegenheit war, die Justin ergriff, um für die Christen energisch einzutreten. Die anderen Argumente Useners vermag ich als solche freilich auch jetzt nicht anzuerkennen. Die Verwerthung des νῦν in Apol. I, 29. 31 zur Bestimmung der Abfassungszeit wurde bereits oben abgewiesen. Auch Eusebius führt die beiden Stellen nicht zu diesem Zwecke ein, sondern um zu erweisen, dass Justin schon unter Hadrian gelebt habe[1]). Zuzugeben ist freilich, dass man die Justinischen Sätze besser versteht von der Zeit um 138/9 als um 150. Nur das sei bemerkt, dass U. Recht haben kann, wenn er auf jene runde (?) Zahl von 150 Jahren keinerlei Gewicht legt, da wir durchaus

1) Harnack S. 137 übersetzt Eus. IV, 8, 3: κατ' αὐτὸν (scil. Ἡγήσιππον? Ἀδριανὸν? χρόνον? vgl. auch III, 16) δὲ καὶ Ἰουστῖνος γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής, ἔτι τε τοῖς παρ' Ἕλλησιν ἀσκούμενος ἐνδιέτριβε λόγοις, mit: „Um diese Zeit lebte auch Justin, ein echter Liebhaber der wahren Philosophie, hing aber damals noch den bei den Griechen gepflegten Lehren an". Aus dieser Uebersetzung gewinnt er die Vorstellung, dass 1) Eusebius hier deutlich aussage, Justin sei zur Zeit Hadrian's noch nicht Christ gewesen, und 2) eben dadurch sich widerspreche, da er doch in diesem Zusammenhang das Gegentheil nachweisen wolle. Aber es steht nicht δέ, sondern τε im Text, auch nicht ἀσκουμένοις sondern ἀσκούμενος. ἔτι kann hier nicht Zeitbestimmung sein — trotzdem auch der neueste Uebersetzer des Eusebius in der Post-Nicene Library, Mc Giffert, so urtheilt — sondern heisst: dazu noch (s. d. Lexica), und der Satz bildet die Ergänzung des vorhergehenden. ἐνδιέτριβε ist Prädicat des Satzes, doch mag ein ἦν (per zeugma) ergänzt werden: ἐνδιέτριβε ἀσκούμενος gehört nach bekanntem Sprachgebrauch nahe zusammen. Dann aber sagt Eusebius nur: „Damals lebte auch Justin, der ein echter Liebhaber der wahren Philosophie (nämlich des Christenthums) und dazu noch in den hellenischen Lehren vortrefflich bewandert war", d. h. nichts Anderes, als dass Justin auch als Christ noch Philosoph blieb. Dass Eusebius sich in der von Harnack angegebenen Weise widersprochen (und zwar wiederholt widersprochen) habe, ist nicht nachzuweisen. Die Sache ist nicht unwichtig, weil hier Harnack zum ersten Mal Eusebius' Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit in Zweifel zieht, wozu, wie wir schon oben gesehen haben, auch an anderer Stelle kein Grund vorliegt.

nicht wissen, welches Jahr Justin als das Geburtsjahr Jesu gegolten hat. Die Vermuthung Conradys, die Usener (S. 108) verzeichnet: Justin habe die Zeit des Quirinius aus der Quelle entnommen, die allein ihm leichter zugänglich war, den Consularfasten: P. Sulpicius Quirinius war Consul im Jahre 12 v. Chr., so kam Justin mit einer unüberlegten Rechnung zur Summe von 150 Jahren, diese Vermuthung will ich nicht beurtheilen.

Vorstehende Zeilen sollten nur an einem Beispiel zeigen, wie wenig man sich auf Ansätze verlassen darf, die oft als feststehende Thatsachen ausgegeben werden. Wirklich Feststehendes enthält auch diese Abhandlung so gut wie nichts. Als annährungsweise sicher haben wir nur Folgendes festhalten können:

1) Justin erlitt — unter Voraussetzung der Zuverlässigkeit seiner acta [1]) in diesem Punkte — während der Präfectur des Rusticus in den Jahren 163—167 den Märtyrertod;

2) der in der zweiten Apologie behandelte Process hat sich unter der Präfectur des Urbicus in den Jahren 144—160 abgespielt; doch ist daraus (vgl. oben) nicht unmittelbar zu entnehmen, dass auch die Apologie in diesem Zeitraum abgefasst ist;

3) die Angabe des Eusebius, die zweite Apologie sei unter Marc Aurel abgefasst worden, muss vor den Angaben der Schrift selbst zurücktreten, so lange wir die Zuschrift der Apologie nicht kennen;

4) es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, dass die Apologieen Justins als getrennte Schriften ausgegeben wurden;

5) zur Bestimmung der Abfassungszeit der grösseren Apologie besitzen wir höchstens in ihrer Zuschrift eine Handhabe;

6) für den, der diese Handhabe annimmt, ist die Abfassung der Apologie im Jahre 138 wahrscheinlicher als die „gewöhnliche" Annahme ihrer Abfassung um 150.

---

1) Uebrigens fällt hier Epiphanius Haer. 46 Cap. 1 als selbständiger Zeuge ganz weg (vgl. dagegen Harnack a. a. O. S. 146).

Wenn ich endlich noch einige Daten der Ketzerchronologie heranziehe, um zu sehen, ob von hier aus diese Datirung der Apologie erschüttert werden kann, so geschieht es nur zur Abrundung des Gesagten und unter Hinweis auf Usener's Bemerkungen (S. 103 ff.). Eine umfassende Untersuchung der Ketzerchronologie kann hier nicht gegeben werden. Von Valentin sagt Iren. III, 4, 3: Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου. Eine römische Wirksamkeit Valentins setzt die Apologie offenbar nicht voraus, und die bestimmte Notiz des Irenäus stützt somit unsere Annahme [1]). Aber auch Marcions Wirksamkeit in Rom, wann immer er dahin gekommen sein mag — ich bin geneigt, mit Usener [2]) an einen Irrthum des Irenäus zu denken, wenn er Marcions römische Blüthezeit erst unter Anicet ansetzt —, wird in der Apologie weder Cap. 26, noch 58 vgl. 56 vorausgesetzt. Ich glaube, dass schon Harnack [3]) diese Behauptung siegreich gegen Lipsius [4]) verfochten und der Letztere sie nicht widerlegt hat [5]). Auch dieser Umstand zwingt uns, von 150 als Abfassungsjahr der Apologie abzusehen. Dass Cerdo unter Hyginus nach Rom gekommen sein soll (Iren. I, 24), lässt sich mit der Abfassung der Apologie im Jahre 138 wohl vereinigen, denn Hyginus lebte bis 139 oder gar 141. Marcion ist ihm vielleicht bald gefolgt [6]). Nach Clemens Strom. VII, 17 war er damals bereits ein alter Mann (πρεσβύτης), was verständlich macht, dass ihn Justin schon vor 138 in seinem σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων

1) In dem der Apologie vorausgehenden σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων hat Justin die Valentinianer vielleicht garnicht, jedenfalls nicht ausführlich bekämpft.

2) a. a. O. S. 105.

3) Zur Quellenkritik d. Gnosticismus. L. 1873. S. 23 ff.

4) Die Zeit des Marcion u. des Heracleon (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 75 ff.).

5) Die Quellen d. ältesten Ketzergeschichte. L. 1875. S. 225 ff.

6) Ob Irenäus recht berichtet war, wenn er von einer Einwirkung des Cerdo auf Marcions Lehre spricht, oder ob nicht vielmehr lediglich eine persönliche, freundliche Berührung beider Männer angenommen werden darf (so Usener, S. 205), wird sich kaum entscheiden lassen.

αἱρέσεων als einen gefährlichen Ketzer bekämpfen konnte. Die Marcion besonders gewidmete Schrift, das σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα, hat Justin wohl erst angesichts der römischen Wirksamkeit des Mannes verfasst, wofür freilich die äusseren Anhaltspunkte fehlen.

Weitere Notizen, die für die Abfassungszeit der Apologie in Betracht kommen könnten, sind mir nicht bekannt.

Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284).

Neue kirchengeschichtliche Forschungen

von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf.

(Schluss.)

III. Das Christenthum unter dem Kaiser Trebonius Gallus[1]).

1. Die Gallus-Verfolgung, wenn auch nicht sehr erheblich, so doch unterschätzt.

Dodwell (De paucitate martyrum a. a. O., S. 86, §. LVIII und Aubé (S. 279—310) sind mit hyperkritischem Eifer bemüht, die Christenverfolgung unter Trebonius Gallus (reg. 251—253) als noch unbedeutender darzustellen, als sie in Wahrheit, namentlich im Vergleich mit dem Decius-Sturm, war. Der französische Kirchenhistoriker meint sogar (S. 309): „A part donc deux mesures de police dont furent successivement victimes Corneille et Lucius .... l'Église n'eut à subir aucune persécution sous le règne de Gallus et de Volusien“ (Mitregent des Gallus!)!

Zwar kann ich beiden Forschern folgende Thesen zugeben:

I. Mit dem Regierungsantritt des Trebonius Gallus trat für die Christen zunächst eine kurze Epoche der Ruhe ein

1) Vgl. hierzu meinen Artikel „Christenverfolgungen“ a. a. O. S. 238 f. und meine Anzeige von Aubé, L'église et l'État de 249—284, Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 3, S. 364 bis 372.

bezw. eine Fortsetzung des thatsächlichen laisser faire seit Ende 250, so dass Cyprian es wagen konnte, eine Synode afrikanischer Bischöfe zu Karthago zu versammeln (Cypr. de lapsis c. 1, Ep. 55).

II. Der Druck der Gallus-Verfolgung war zu Rom nicht besonders stark.

III. Die damaligen christenfeindlichen Acte einzelner Behörden wurden, wie überhaupt im Zeitalter der systematischen Befehdung der Kirche, von der heidnischen Volkswuth nur sehr schwach unterstützt, oder vielmehr es zeigten sich damals die letzten Spuren der Volkswuth [1]).

IV. Mit Recht meint Aubé (S. 293): „Dans l'espece nul ne peut dire à bon droit que Gallus eût montré grande haine aux chrétiens".

V. Die gänzlich unbegründete Vermuthung Tillemonts (Mémoires etc. IV [2] S. 856), der spätere Kaiser Aurelianus hätte im Jahre 253 als Statthalter Galliens die dortigen Christen verfolgt, habe ich schon längst in meiner von Aubé nicht berücksichtigten Studie „Aurelianus schon als Statthalter Christenverfolger?" zurückgewiesen (Zeitschr. für wiss. Theol. XVII = 1876, H. 4 [S. 529—534], S. 534).

VI. Es ist nicht zu übersehen, dass ein Cyprian aus dieser Verfolgung völlig unversehrt hervorgegangen ist.

Dass indess die Gallus-Verfolgung von beiden Forschern unterschätzt wird, ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

a. Das von Aubé S. 304 f., betonte Schweigen Cyprians in seiner kleinen Schrift „de mortalitate" (ed. Fellus) über damalige Christenhetzen ist nur ein argumentum e silentio! Denn diese Schrift ist in der ersten, für die Christen ruhigen, Zeit des Gallus unter dem frischen Eindruck der eben ausgebrochenen Pest geschrieben.

b. In Zusammenhang mit der das ganze Reich decimirenden Seuche erging ein kaiserliches, von Dodwell irrthümlich für eine blosse proconsularische Verfügung angesehenes, Edict,

1) Gegen Cyprian erschallt im Circus das Geschrei „Cyprianus ad leonem", und abermals will man die Christen als moralische Ursache der schrecklichen Seuche verdächtigen (Cypr. Ep. 59: . . . . „clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo", Ad Demetr. c. 5).

welches zur Abwehr des grossen Sterbens dem Apollo salutaris Sühneopfer darzubringen befahl (Cypr. Ep. 59: . . „ob sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus iubebatur“). Der Kaiser scheint keine Befehdung der Kirche beabsichtigt zu haben, aber die Ausführung dieses Decretes bedeutete für die Christen allgemeinen Opferzwang und musste zu neuen Bedrückungen Seitens der kaiserlichen Behörden führen. Diesen wichtigen Umstand hat Aubé übersehen.

c. Die in Cyprians Schrift ad Demetrianum c. 12 (ed. Fell, S. 132; ed. Hurter, Oeniponti 1874, S. 48 f.; ed. Hartel, S. 360[1]); vgl. auch c. 5, ed. Hurter, S. 39 f.; ed. Hartel, S. 354) — dieser Demetrianus war weder eine fingirte Persönlichkeit noch Proconsul, sondern wahrscheinlich ein untergeordneter Präsidialbeamter zu Karthago, den Cyprian von seiner Studienzeit her kannte (vgl. Fell zu Cypr., S. 129, Note 1) —, eine von Dodwell völlig übersehene Stelle, erwähnten Verfolgungsacte (im proconsularischen Afrika oder doch mindestens in Karthago) waren die Wirkungen dieses allgemeinen Opferzwanges; Cyprian spricht da nicht etwa vom Decius-Sturm, wie Aubé S. 305—310 annimmt; seine, übrigens nur zaghaft vorgebrachten, Bedenken gegen die Echtheit dieser Schrift sind hinfällig (S. 305—308, Anm. 3).

d. Dodwell's Hinweis auf das Schweigen der kirchlichen Autoren Eusebius, Hieronymus, Augustinus, Orosius, Lactanz, Sulpicius Severus ist nur ein argumentum e silentio — jene „praeteritio“ kann gegenüber dem ausdrücklichen

1) „Innoxios, justos, Deo caros domo privas, patrimonio spolias, catenis premis, carcere includis, gladio, bestiis, ignibus punis. . . . Admoves laniandis corporibus longa tormenta, multiplicas lacerandis visceribus numerosa supplicia“ etc. Dass damals im proconsularischen Afrika aus dem alten Strafapparat zuweilen auch die sog. Trajan-Instruction hervorgeholt wurde, beweist Cypr., ad Demetr. c. XIII „Persecutorum inconstantia“, ed. Hurter, S. 49 f.: „Quae haec est insatiabilis carnificinae rabies . . .? Quin potius elige tibi alterum de duobus. Christianum esse aut est crimen aut non est. Si crimen est, quid non interficis confitentem? Si crimen non est, quid persequeris innocentem? Torqueri enim debui, si negarem“ etc.

Zeugniss der Zeitgenossen Dionys von Alexandrien und Cyprian keine Instanz bilden — und ist, soweit Euseb in Betracht kommt, nicht einmal ganz richtig; denn

e. gerade Euseb. h. e. VII c. 1 rückt das auf die Gallus-Verfolgung (in Aegypten oder wenigstens in Alexandrien) bezügliche Bruchstück aus dem Schreiben des Dionys an Hermammon ein. Die Tragweite dieser Stelle, wo von Verbannung ägyptischer Christen die Rede ist, kann auch Aubé S. 281 f., nicht leugnen.

2. Die römischen Bischöfe Cornelius und Lucius Bekenner, nicht Martyrer unter Kaiser Gallus.

Der römische Bischof Cornelius wurde nebst anderen Bekennern nach Centumcellae in Etrurien, dem heutigen Civita Vecchia, verwiesen und starb daselbst Mitte Juni 253 in der Verbannung. Dasselbe Schicksal traf auch Cornelius' Nachfolger Lucius (vgl. den Bischofskatalog der liberianischen Chronik a. a. O. und wegen der genauen Chronologie Lipsius, Chronol., S. 207—213, 263). De Rossi (bei F. X. Kraus, R. S.², S. 193 f.), Kraus selber (R. S. a. a. O. S. 137 u. zusätzliche Bemerkung zu meinem Art. „Christenverfolg.", S. 239 A) lassen den Cornelius, S. Basnage (Annales politico-eccles. II, S. 370 ff.; §. XIII) den Lucius und Neander (a. a. O. S. 209 f.) beide Bischöfe als Martyrer gelten. Man hat sie aber mit Lipsius (a. a. O. S. 209. 212) nur als Bekenner anzusehen. Zwar sagt Cypr. Ep. 68: „servandus est enim . . beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus" und in der hochauthentischen, von de Rossi an der via Appia entdeckten, Grabinschrift des Cornelius, die man mit Aubé (S. 282) noch auf das dritte Jahrhundert datiren darf, heisst es gar „Cornelius ep. martyr" (bei Kraus, R. S.², S. 137 f., nebst Fig. 17, S. 138; s. auch S. 188—197)[1]. Aber in der alten

1) Die Auffindungsgeschichte dieser Grabinschrift ist recht interessant und macht dem archäologischen Scharfsinn de Rossi's alle Ehre: „Es war im Jahre 1849, als de Rossi in dem Keller eines Weingartens an der Via Appia . . . . ein grosses Fragment von einer Marmorplatte

Kirche hat das Wort martyr, und namentlich bei Cyprian, die umfassendere Bedeutung „Bekenner“ (confessor). Was speciell den karthagischen Bischof betrifft, so unterscheidet er fast nur dann technisch Martyrer und Confessoren, wenn er verschiedene Klassen von Blutzeugen aufzählt (so z. B. in seiner Schrift „De lapsis“); wenn er aber Einzelnen das Epitheton „martyr“ vindizirt, ist es gewagt, ohne Weiteres Martyrer anzunehmen; mehrfach handelt es sich da nur um Confessoren. So sagt er z. B. Ep. 55 von dem decianischen Bekenner Moyses (s. oben S. 464 f.), der im Gefängniss gestorben ist: „. . . presbytero Moyse, tunc adhuc confessore, nunc iam martyre subscribente“. Wie sehr Cyprian zuweilen mit den Begriffen Martyrer und Bekenner gleichsam spielt, beweist abermals Ep. 55, wo es gerade von Cornelius, aber bezüglich seiner ersten Zeit noch unter Decius, wo er gar keinen Glaubenskampf bestanden hat, heisst: „Nonne inter gloriosos confessores et martyres deputandus (sc. Cornelius), qui tantum temporis sedit exspectans corporis sui carnifices et tyranni (sc. Decii) ferocientis ultores“ etc. (s. oben S. 472, Anm. 1, wo die ganze Stelle eingerückt ist). Entscheidend in unserer Streitfrage ist einzig und allein der „catalogus episcoporum“ der liberianischen Chronik von 354, des ältesten Kalenders der römischen Christengemeinde, wo beide Bischöfe ausdrücklich als Bekenner bezeichnet werden[1]), während Fabianus und Six-

fand, welches den oberen Theil eines R und dahinter die Inschrift NELIUS. MARTYR aufwies. Er vermuthete sofort, dieses Fragment sei ein Stück von dem Grabstein des hl. Cornelius. Auf seine Veranlassung kaufte Papst Pius IX. diesen und den daranstossenden Weingarten an, und drei Jahre später . . . . kam die andere Hälfte derselben Marmorplatte an's Licht; sie fand sich in der Tiefe des unter diesem Weingarten sich hinziehenden Cömeteriums am Fusse einer Grabhöhle, zu deren Verschluss die Platte augenscheinlich gedient hatte. Das zweite Bruchstück zeigte den auf dem ersten fehlenden unteren Theil des R, davor CO und in der Zeile darunter die Buchstaben EP; so dass de Rossi seine glückliche Vermuthung mit absoluter Gewissheit bestätigt sah“ (Kraus, R. S.², S. 137 f.).

1) „Cornelius ann. II, m. III d. X. a consul. Decio III et Decio II [251] usque Gallo et Volusiano [252] . . . . confessore, qui se separave-

tus II. das Epitheton Martyrer erhalten [1]). Die Tradition hat eben bald das Bekenntniss beider Bischöfe, ihre Verbannung, zu einem Martyrium anfgebauscht. „L'exil pour la foi a suffi pour mériter ce titre (de martyr) à Corneille et à Lucius son successeur de la part de Cyprien“ (Aubé, S. 288).

IV. Der Valerian-Sturm [2]).

1. Nachdem Kaiser Valerianus (reg. 253 bis 260) längere Zeit die Christen auffallend begünstigt hatte, mehr sogar als ein Alexander Severus und Philippus (vgl. Dionys an Hermammon bei Eus. h. e. VII 10), stellte er der Kirche seit 257 wieder die Existenzfrage (s. Dionys a. a. O.). Der moralische Urheber dieser Verfolgung war der Günstling des Kaisers, Macrianus. Dieser hat nach christlicher Darstellung seinen Gebieter nur deshalb zur Aenderung seiner Religionspolitik veranlasst, weil er in den Anhängern Jesu die Gegner seiner mit Menschenopfern verbundenen verbrecherischen Magie hasste (vgl. Dionys an Hermammon bei Eus. h. e. VII c. 10). Aber Aubé S. 337—340, sich stützend auf den geschichtlichen Zusammenhang, weist überzeugend nach, dass man in Macrian weniger den fanatischen Adepten einer ruchlosen Magie denn einen Staatsmann von altrömischer Gesinnung vom Schlage eines Decius zu erblicken hat, der das vom Kaiser anfänglich gegenüber den Christen beliebte laisser faire für gefährlich hielt. Die willkürliche Annahme von Amédée Thierry (Hist. de la Gaule etc. II, S. 315, 317 f.), wonach auch der spätere Kaiser Aurelian

---

runt a Cornelio, . . . ad ecclesiam sunt reversi. Post hoc Centumcelis expulsi. Ibi cum gloria dormicionem accepit“. „Lucius ann. III m. VIII d. X. Fuit temporibus Galli et Volusiani usque Valeriano III et Gallieno II [255]. Hic exul fuit et postea nutu Dei incolumis ad ecclesiam reversus est. [Dormit] III non. Mar. cons. ss.“

1) „Fabius (corr. Fabianus!) ann. XIV m. I d. X. Fuit . . . . . usque Decio II et Grato [250]. Passus XII kl. Feb.“ „Sixtus . . . usque Tusco et Basso [258] et passus est VIII. id. Aug.“

2) Vgl. hierzu Lipsius, Chronologie u. s. w., meine „Christenverfolgungen“, S. 239—241 und Aubé a. a. O. S. 331—434, chap. VI u. VII.

ein moralischer Urheber des Valerian-Sturmes gewesen sein soll, habe ich bereits in meinem Aufsatz „Aurelianus schon als Statthalter Christenverfolger?“ a. a. O. (s. oben S. 474) widerlegt. Obwohl man mit Neander S. 215, zugeben darf, dass Valerian persönlich unnützes Blutvergiessen zu vermeiden wünschte, so ist es doch unzweifelhaft, dass er gleich Decius die Vertilgung des Christenthums angestrebt hat; denn seine Rescripte beweisen, dass er von der Vernichtung der Hierarchie den Zusammensturz des Christenthums selbst erhofft hat.

2. Die Anfänge der zweiten systematischen Befehdung der Kirche waren übrigens ziemlich gelinde: Das erste Valerian-Edict vom August 257[1]) untersagte den Christen bei Todesstrafe das Betreten ihrer religiösen Versammlungsorte (conventicula, τόποι θρησκεύσιμοι), also die Abhaltung ihres Gottesdienstes und den Besuch der Cömeterien, weil diese bekanntlich häufig zu Zwecken der Andacht benutzt wurden [2]). Die religiösen Versammlungsorte und Friedhöfe wurden gleichzeitig dem kaiserlichen Fiscus als Eigenthum zugesprochen

1) Mit Fug datirt Aubé S. 340 das erste Edict auf den August 257; diese Chronologie ergiebt sich aus „Acta proconsularia s. Cypriani“ c. I, Ruinart, S. 261: „Imperatore Valeriano quartum et Gallieno tertio consulibus (= 257), tertio Kalendarum Septembrium (= 30. August), Carthagine in secretario Paternus Proconsul Cypriano Episcopo dixit: Sacratissimi Imperatores . . . . litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas ceremonias recognoscere“ etc.

2) Vgl. Dionys gegen Germanus, bei Eus. h. e. VII c. 10: „οὐδαμῶς δὲ ἐξέσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι (Worte des ägyptischen Statthalters Aemilianus!); s. Acta proconsularia s. Cypriani c. 1 (Ruinart, S. 261 f.): „praeceperunt etiam (sc. imperatores), ne in aliquibus locis conciliabula fiant nec coemeteria ingrediantur. Si quis etiam hoc tam salubre praeceptum non observaverit, capite plectetur“ (Worte des afrikanischen Proconsuls Paternus!). Die Acta s. Cypriani gehen unzweifelhaft in ihrem Kern auf authentisches Material, auf die proconsularischen Protokolle, zurück. Dass man sie aber in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs mit den von Pontius (vita Cypriani c. XI) erwähnten Originalacten identificiren darf, dass sie vielmehr einer späteren Zeit angehören, hat S. Basnage II, S. 392 f., §. XII, gestützt auf c. 5, mit Recht angenommen.

(vgl. Eus. h. e. VII c. 13). Ausserdem ordnete der Kaiser zwar allgemeinen Opferzwang an (Acta Cypr. c. I; s. S. 479, Anm. 1), aber auf die Weigerung, zu opfern, stand zunächst noch nicht Todesstrafe; wie es scheint, hat Valerian selbst für überzeugungsfeste Bischöfe nur die Verbannung festgesetzt, und demgemäss wurden Cyprian und Dionys in das Innere ihrer Provinz verwiesen (vgl. Acta Cypr. u. Dionys a. a. O.). Dagegen wurde nicht immer so relativ schonend verfahren. Aus Ep. 76, die Cyprian im Exil schrieb, erhellt, dass im proconsularischen Afrika das kaiserliche Rescript sehr strenge ausgeführt wurde. Es fanden zwar noch keine Hinrichtungen statt, aber nicht bloss Presbyter, sondern auch zahlreiche Laien, darunter sogar Kinder, Knaben und Mädchen, wurden in die Bergwerke verwiesen und erduldeten dort, jeder körperlichen Pflege beraubt, sehr viel Ungemach; manche dieser Bekenner schmachteten auch im Kerker und erlitten die Qualen der Folter.

Am 6. August 258 wurde der römische Bischof Sixtus II. hingerichtet, weil er durch Besuch der Cömeterien das kaiserliche Verbot übertreten hatte. Dieses Martyrium ist, wie wenige, in authentischster Weise bezeugt, und zwar 1) durch Cypr. Ep. 80 (Xistum in coemeterio animadversum sciatis octavo iduum Augustarum die etc.), 2) durch Pontius (Vita Cypr. c. XIV), 3) durch die liberianische Chronik, nämlich a. durch die Depos. mart., ed. Mommsen, S. 632, und b. durch den Bischofskatalog (Lipsius, S. 267, Kraus, R. S.[2], S. 595; s. oben S. 477, Anm. 2), 4) durch die von Damasus herrührende Grabinschrift (de Rossi bei Kraus, a. a. O. S. 160). De Rossi hat überzeugend dargethan, dass jene Inschrift häufig irrthümlich auf Bischof Stephanus I. von Rom bezogen wurde, der weder als Martyrer noch als Bekenner zu gelten hat (vgl. den Papstkatalog, die Depos. episcopor. und martyrum der liberianischen Chronik bei Mommsen, S. 631 f., Lipsius und Kraus a. a. O. und das Nähere bei Lipsius, S. 214). Mit Unrecht bringen Neander S. 215 und Aubé S. 362. 366 bis 368 das Martyrium des Sixtus mit dem zweiten Edicte Valerian's in Verbindung. Freilich erfolgte seine Hinrichtung

(s. Cypr. Ep. 80) schon wenige Tage nach Bekanntwerden des zweiten Edictes, aber Lipsius (S. 221) schliesst zutreffend aus den Worten Cyprian's „in coemeterio animadversum“ und aus der Damasus-Inschrift, dass Sixtus wegen Verletzung des auf die Cömeterien bezüglichen Edictes auf tumultuarische Weise enthauptet wurde.

3. Ende Juli oder Anfang August 258 erschien ein zweites Edict Valerian's, welches die Strafen gegen standhafte Christen erheblich verschärfte (vgl. Cypr. Ep. 80, ed. Fell, S. 332 f.)[1]). Diese Verfügung verräth einerseits unzweideutig die auf die Vernichtung des Christenthums gerichtete Tendenz des Herrschers — es verhängt bloss gegen die Hierarchie summarische Execution, allerdings nur gegen überzeugungsfeste Bischöfe und Kleriker (vgl. Acta s. Cypr. 3) —, anderseits zeugt es aber von dem Streben des Imperators, unnützes Blutvergiessen zu vermeiden. Freilich soll auch Christen von Stand, Senatoren und Ritter, im Falle ihrer unbeugsamen Beharrlichkeit die Todesstrafe der Enthauptung treffen, aber erst, nachdem man versucht hat, durch Deportation und Gütereinziehung ihren Sinn umzustimmen. Dagegen wird gegen christliche Frauen (matronae) auch im äussersten Falle bloss auf Verbannung und Verlust des Vermögens erkannt, und auch die standhaften Christen im Palast sollen nicht hingerichtet, sondern als Leibeigene den kaiserlichen Domänen überwiesen werden. Richtig schliesst also Neander a. a. O. aus beiden Rescripten, dass Valerian in erster Linie bezweckte, „den Christen ihre Geistlichen zu nehmen und die Ausbreitung des Christenthums unter den höheren Ständen zu hemmen“. Aber freilich muss

1) . . . . „quae autem sunt, in vero ita se habent: rescripsisse Valerianum ad senatum (sehr bedeutsam, dass Valerian sein Rescript an den christenfeindlichen Senat richtet!), ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur (sc. gladio; Enthauptung!); senatores vero et viri egregii et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur, et si ademptis facultatibus christiani esse perseveraverint, capite quoque mulctentur; matronae ademptis bonis in exilium relegentur. Caesariani quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur“.

man auch der weiteren Annahme Neander's a. a. O. zustimmen, dass die Behörden in der Ausführung des zweiten Decretes mitunter über dessen Buchstaben und Geist hinausgingen. Sehr mit Unrecht betrachtet indess Neander auch „das Volk“ als einen Factor dieser Verfolgung; das lässt sich gar nicht quellenmässig belegen.

Auf Grund des verschärften Decretes wurde zunächst am 10. August 258 als eines der ersten Opfer desselben zu Rom der Diacon Laurentius enthauptet (vgl. die „Depositio martyrum“ der liberianischen Chronik, ed. Mommsen S. 632), nicht aber, wie die spätere Tradition seit Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh., vertreten durch Ambros. Offic. c. I 41, II c. 28 (Ruinart, S. 242 f.), Prudent. Περὶ στεφάνων Hymn. 2 (ebenda, S. 236 ff.) und Augustinus, Sermo 303 u. 304 (ebenda, S. 242, Anm. 1; 243, Anm. 3) wissen will, auf einem glühenden Roste verbrannt. Münz (Art. Laurentius, F. X. Kraus'sche R.-E. II, Liefg. 10, Freiburg i. Br. 1884 [S. 285 f.], S. 285 A) hält unkritisch am Rostmartyrium fest, während Josef Langen, Gesch. der römischen Kirche bis Leo I., Bonn 1881, S. 342 und Aubé, S. 369—371 (s. auch meinen Art. „Christenverf.“, S. 240 B) mit Fug annehmen, dass der Heilige die Todesstrafe der Enthauptung erlitten hat. In der That war ja im zweiten Valerian-Decret, wie Aubé zutreffend betont, für die Geistlichen („episcopi et presbyteri et diacones“) ausdrücklich die Enthauptung, das „animadvertere“ (sc. gladio; s. oben S. 481, Anm. 1) vorgesehen[1]. Am 14. September 258 wurde sodann der gefeierte Bischof Cyprian

1) Ueber Darstellungen des Laurentius, dieses hervorragend populären Heiligen, in der altchristlichen Kunst entnehme ich dem Münz-schen Artikel Folgendes:

I. „Als Diacon ist L. dargestellt nicht sehr jugendlich, mit edlen Gesichtszügen und mit dem Birrus (Mantel), das Evangelienbuch oder ein Kreuz oder beides zusammen in Händen (s. unsere Fig. 173, S. 285 B). Auf einem Mosaikbilde des 6. Jahrh. in der St. Laurenzkirche in Agro Verano in Rom, welche unter Constantin gebaut wurde, trägt der Heilige ein offenes Buch, in welchem man die Worte: Dispersit, dedit pauperibus (Ps. 111, 9) als Hindeutung auf die Vertheilung der Kirchenschätze an die Armen liest“.

von Karthago enthauptet (vgl. Pontius, vita Cypr. c. 15—19, Acta procons. Cypr. c. 3—6). Der Process Cyprian's ist geeignet, über den allgemeinen Charakter des Valerian-Sturmes Licht zu verbreiten. Einmal lesen wir da, die Verhaftung des Bischofs hätte sogar bei den Heiden Mitleid erregt (Pontius, v. Cypr. c. 15); als Grund dafür, dass sich die Wogen der Volkswuth gegen den Mann, den der Pöbel in früheren Jahren wiederholt den Bestien des Circus aussetzen wollte, beruhigt hatten, wird seine, während der grossen Pest bewiesene, echt christliche Humanität geltend gemacht, die sich auch den Heiden gegenüber bewährt hatte (Pontius, v. Cypr. c. 9, verglichen mit c. 15). Sodann erhellt aus dem Wortlaute des gegen Cyprian vom Proconsul Galerius Maximus gefällten Todesurtheils auch das juridische Motiv des zweiten Valerian-Rescriptes; es handelt sich um Wiederaufwärmung der alten Anklage wegen „sacrilegium" (vgl. Acta proc. c. 4: diu sacrilega mente vixisti .... et inimicum te diis Romanis et sacriis legibus constituisti" etc.).

Am 21. Januar 259 besiegelten Bischof Fructuosus von Tarragona und seine beiden Diacone Eulogius und Augurius ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Feuertode (vgl. Prudent. Περὶ στεφάνων Hymn. 6, Augustin. Sermo 273 und die im Wesentlichen echten Acta bei Ruinart, S. 264 bis 267). Das sind die ältesten authentisch bezeugten Blutzeugen der spanischen Kirche! Auch dem Fructuosus, diesem spanischen „Stephanus", bekundete das heidnische Volk, als er zum Holzstoss geleitet wurde, warmes Mitgefühl (vgl. acta sc. martyrum Fructuosi etc. c. III, Rui-

II. S. 286 (nebst Fig. 174 u. 175). „Die Darstellungen des Heiligen als Martyrer sind seltener .... Bis jetzt kennen wir nur drei:

a. Auf einem Goldglase, veröffentlicht durch Arevalo, sieht man den Martyrer auf einer Gesichtsseite auf dem glühenden Roste liegen und über der Marterscene steht der Name LAURĒCIU.

b. Eine von Lupi veröffentlichte Kanne zeigt den Martyrer ausgestreckt auf dem Roste, neben ihm drei Henkersknechte, zwei das Feuer schürend und einer Holz herbeischaffend.

c. Ein Bleimedaillon (s. Fig. 175) stellt den Martyrer, den zwei Henkersknechte nochmals umdrehen wollen (Prudent. Perist., hymn. 2, v. 102 f.) dar, wie er eben seine Seele aushaucht" u. s. w.

nart, S. 265[1]). Indess nicht bloss Geistliche, auch zahlreiche Laien wurden, zumal im Orient, die Opfer dieser Verfolgung. In Aegypten bewiesen Männer und Frauen, Jünglinge und Greise, Mädchen, überhaupt Christen von jedem Alter und Geschlecht, eine todesmuthige Standhaftigkeit. Manche wurden auf Befehl des Präfecten hingerichtet (enthauptet oder verbrannt); die Bekenner hatten schreckliche Folterqualen oder eine äusserst harte Kerkerhaft zu erdulden. Dionys, der spätere Bischof von Alexandrien, kam indess mit zeitweiliger Verbannung davon (vgl. Dionys an Domitius und Didymus bei Eus. h. e. VII 11). Zu Cäsarea in Palästina wurden drei eifrige Christen Namens Priscus, Malchus und Alexander vom Präses zum „Kampfe" mit den wilden Thieren des Circus verurtheilt; aber freilich diese Gläubigen hatten durch Selbstanklage beim Statthalter in ungestümer Sehnsucht nach dem Martyrium ihr grausames Geschick selbst verschuldet (vgl. Eus. h. e. VII c. 12).

Baronius (Mart. Rom. s. IX. Febr., S. 113 f., Annot. d.), Henschenius (Acta Sanct. Boll. s. 9. Febr., S. 283 ff.) und Ruinart (S. 283, No. 3) versetzen auch noch das Martyrium des orientalischen (angeblich antiochenischen) Christen, eines Laien, Namens Nicephorus, in die Regierungszeit Valerian's, und zwar auf Grund der betreffenden Acten. Aber diese von Metaphrastes herrührende Biographie kann, selbst in der relativ bessern Form bei Ruinart (S. 283 ff.) nicht einmal ihrem Kerne nach als authentisch gelten; denn nach c. 3, S. 284 soll Valerian, sehr im Widerspruch mit dem echten (zweiten) Valerian-Rescript, unmittelbaren allgemeinen Opferzwang für alle Christen unter Androhung von Folterqualen und grausamen Todesstrafen verfügt haben! Auch S. Basnage (II, S. 399 §. VII) verwirft die acta Nicephori als Fälschung, aber gerade dieser entscheidende Grund ist ihm entgangen. Neuerdings hält nicht minder Aubé (S. 423 f.) das frag-

1) „Et cum duceretur Fructuosus episcopus cum diaconibus suis ad amphitheatrum, populus Fructuoso episcopo condolere coepit, quia talem amorem habebat non tantum a fratribus, sed etiam ab ethnicis".

liche Heiligenleben für sehr verdächtig und urtheilt darüber zutreffend: „Cette histoire aussi qui semble écrite moins pour raconter que pour édifier et apprendre qu'on ne peut vraiment aimer Dieu, si l'on hait son prochain, nous est fort suspect".

4. Die Valerian-Verfolgung ist hinsichtlich der Tendenz mit der decianischen auf eine Stufe zu stellen; bezüglich der Ausführung und Wirkung war sie aber ungleich weniger furchtbar. Dies erhellt schon aus der Thatsache, dass es nur sehr wenige Lapsi unter Valerian gegeben hat: Abgesehen vielleicht von einem Häuflein unbedeutender Individuen, die schon auf das Edict von 257 hin abtrünnig wurden [1]), lernen wir nur einen einzigen Apostaten namentlich kennen, einen orientalischen Priester Namens Sapricius, und selbst diesen nur in den soeben charakterisirten anrüchigen Acten des Nicephorus (c. 6—8) [2]). Gleichwohl hat aber Lact. Mortes c. 5 nicht Unrecht, wenn er meint: .... Valerianus ... multum .... iusti sanguinis fudit". Dafür, dass der Valerian-Sturm wenigstens einige Wirkung hatte, liegt die Erklärung in den freundlichen Beziehungen des Kaisers zum Heer und zum Senat. Der Misserfolg des ganzen Unternehmens aber hängt, abgesehen von der Aussichtslosigkeit des Kampfes gegen das christliche Ideal an sich, theils mit der beispiellosen Inopportunität der Verfolgung zusammen — die Reichsnoth war damals noch weit grösser, als unter Decius —, theils lässt er sich auf die gänzlich veränderte Haltung der heidnischen Massen zurückführen, die von einer Befehdung des Christenthums nichts mehr wissen wollen.

5. Es erübrigt noch eine gedrängte Erörterung einiger Streitfragen, die sich in den Rahmen obiger Darstellung

---

1) Dies schliesst Aubé S. 349 aus Commodiani Carmen Apologeticum, v. 762, 763: Sed plurimi pereunt | qui putant utrisque placere, Idolis atque Deo, placeat cum nemo | duobus (s. auch Aubé, Appendice III. Essai d'interprétation d'un fragment du Carmen Apologeticum de Commodien, S, 517—544).

2) Diese Pointe der gefälschten acta Nicephori hat sich Aubé S. 423 f. entgehen lassen.

der zweiten systematischen Christenverfolgung nicht gut einfügen liess.

a. Die gänzlich unbegründete Vermuthung Tillemont's (Mémoires ecclés., tom. IV, S. 6)[1]), wonach Valerian im Jahre 259 ein drittes umfassenderes Edict erlassen hätte, wird von Aubé (S. 358—361) mit Recht verworfen.

b. Mit Fug gelten die elenden acta ss. Sixti, Hippolyti und vor Allem Laurentii Aubé (S. 371 ff.) als Fälschungen. In diesen und ähnlichen sauberen Documenten erscheinen der Kaiser Decius und sein Präfect Valerian als gemeinschaftliche Christenverfolger (Aubé, S. 371). Eine doppelte Frage liegt jetzt nahe: I. Wann taucht diese falsche Tradition zuerst auf? II. Wie hat man sie zu erklären? Da Aubé sich hierüber ausschweigt, so gebe ich die Antwort:

ad I. Diese Tradition ist schon ziemlich alt; sie findet sich schon, und wohl zuerst, bei Optatus Milevitanus de schismate Donatistarum t. III, c. 8, ed. Hurter, S. 153 („Prima [sc. persecutio] fuit ut leo: haec erat persecutio sub **Decio et Valeriano**), dem nordafrikanischen Autor, der nach Hieronym. de viris illustribus c. 121 ein Zeitgenosse der Kaiser Valentinian I. und Valens (reg. 364 bis 375 bezw. 378) war.

ad II. Das Aufkommen dieser Tradition darf man nicht mit Decius' Versuch, die Censur durch Valerian wiederaufleben zu lassen, in Zusammenhang bringen; denn Valerian hat die ihm zugedachte Ehre mit den bezeichnenden Worten „veniam igitur eius honoris peto, cui .... impar est confidentia, cui tempora sic repugnant, ut censuram hominum natura non quaerat“ (vgl. Trebell. Pollio, Valeriani c. 5. 6) abgelehnt, kann also nicht als Helfershelfer des Decius-Sturmes gelten. Das Zusammenschweissen beider Verfolgungen zu einer einzigen scheint vielmehr damit zusammenzuhängen, dass beide zeitlich so nahe zusammenliegen, beide noch in das erste Jahrzehnt des Zeitalters der systematischen Christenverfolgungen fallen.

---

1) „Ainsi l'on pourrait croire que Valérien aurait envoyé, en 259, quelque nouvel édit plus général que celui de 258“.

c. Constantini oratio ad sanctorum coetum c. 24 (bei Eusebius) bietet bloss eine allgemein gehaltene zornige Apostrophe an die Christenverfolger Decius und Valerian, mit denen irrthümlich sogar Aurelian auf eine Stufe gestellt wird, und giebt daher für eine übersichtliche Geschichte speciell der valerianischen Befehdung des Christenthums gar keine individuellen Züge.

V. Kirche und Staat von Gallienus bis zum Regierungsantritt Diocletians (260 bis 284).

1. Nach einer vielfach verbreiteten Annahme, der u. A. Neander (Allg. Geschichte der christl. Religion I, Abth. 1 [1825], S. 217), Döllinger (Gesch. der christl. Kirche Ia [1833], S. 159), Th. Preuss (Kaiser Diocletian, S. 136 f.), Jos. Langen (a. a. O., S. 353), Aubé, a. a. O.[1]) huldigen, hätte Gallienus (reg. 260—268) das Christenthum als religio licita et adscita anerkannt, und dieser legislatorische Act wäre dann die juridische Basis der ganzen mehr als 40jährigen Friedensära (260 bis 303) gewesen, abgesehen von der ganz kurzen Aurelian-Verfolgung. Ich selber habe früher diese Combination vertreten, z. B. in meinem Aufsatz „Die Toleranzedicte des Kaisers Gallienus“ (in diesen „Jahrbüchern“ 1877, H. 4, S. 616—630) und in meinem Artikel „Christenverfolgungen“ a. a. O., S. 241 B ff.). Aber weitere Studien haben mich von der Richtigkeit der entgegengesetzten Meinung überzeugt, und ich habe meine modificirte Ansicht in meinem Aufsatz „Angebliche Christenverfolgung Claudius' II.“ (Zeitschr. für wiss. Theol. XXVII = 1884, H. 1 [S. 37—84], S. 63—78), sowie in meinem Artikel „Toleranzedicte“ (F. X. Kraus'sche R.-E., II, Liefg. 16/18 [S. 885 bis 901], S. 892—896) dargelegt. Ich nehme also jetzt in Uebereinstimmung mit Baur (das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh. I, Tübingen 1853, S.

---

1) Zwar S. 438 äussert er sich vorsichtig, meint aber S. 445 geradezu: „Gallien avait plus que rendu la paix à l'Église. Il lui avait expressément donné le droit de cité“ etc.

430), Hunziker, Zur Regierung und Christenverf. Diocletians u. s. w., S. 143, Th. Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 130 f.), Ad. Harnack (Art. Gallienus in R.-E. für prot. Theol., 2. Aufl., hrsg. von Herzog und Plitt, 1879, IV, S. 735—738) und F. X. Kraus (Zusätzliche Bemerkung zu meinem Art. Christenverf. I, Liefg. 3, S. 243, R. S.[2], S. 53—61, Art. Fraternitas, R.-E. I, S. 539 f.) in Betreff jener Friedensära Folgendes an: Gallienus verlieh keineswegs der Kirche die Rechte einer religio licita et adscita; das geschah erst 311 durch das Galerius'sche Toleranzedict: Der Sohn Valerians schuf bloss Remedur gegenüber der nächsten Vergangenheit; er cassirte die beiden Verfolgungsdecrete seines Vaters und ordnete auch in Consequenz der Abschaffung des ersten von 257 die Rückgabe der confiscirten religiösen Versammlungsorte (conventicula) und Grabstätten (Coemeterien) an, und speciell die letztere Massregel war nur ein Act ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber den Christen in einer Angelegenheit, die nach heidnisch-antiker Anschauung mit der Religion als solcher nichts zu thun hatte (vgl. Eus. h. e. VII 13. 22. 23). Der Hauptgrund für diese Deutung der christenfreundlichen Rescripte des Gallienus liegt in der Thatsache, dass weder Aurelian (bei seinem missglückten Versuche einer systematischen Befehdung der Kirche) noch Diocletian vor Unterzeichnung ihrer Blutedicte einer rescissio legum bedurften; von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht, dass Diocletians Bedenken gegenüber dem fanatischen christenfeindlichen Drängen des Galerius und seine zögernden Massregeln vor dem Palastbrand mit einiger Genauigkeit von Lactanz (Mortes c. 11) mitgetheilt werden. Auch vermieden es die Römer, die einmal einer Religionsgenossenschaft bewilligten Rechte einer religio licita et adscita wieder zu entziehen. Also auch zwischen 260 und 303 schwebte beständig über den Häuptern der Christen das Damoklesschwert einer mindestens fünffachen furchtbaren gesetzlichen Verpönung latae sententiae, aber zu Ausbrüchen der heidnischen Volkswuth ist es nicht mehr gekommen. Der entsetzliche Strafapparat blieb zwar bestehen, wurde aber von der Staatsgewalt äusserst

milde gehandhabt. Einzelhinrichtungen konnten damals noch ab und zu vorkommen, von Massenmartyrien in jenem Zeitraum, der von Eus. h. e. VIII 4 genauer begrenzt wird, weiss nur die getrübte Tradition zu erzählen. War sonach die fragliche Friedensära von früheren Ruheepochen der vorconstantinischen Kirche keine principiell verschiedene, so doch wenigstens eine graduell verschiedene: So viel freundliche, ja ehrerbietige Rücksicht hatte die Staatsgewalt in den früheren Friedensären niemals dem Christenthum und sogar der christlichen Hierarchie selber gegenüber bekundet. Die Christen wurden damals geradezu auffallend begünstigt. Man zog sie zu ehrenvollen Palastämtern heran. Das Wohlwollen des Kaisers übertrug ihnen sogar die Verwaltung ganzer Provinzen; man dispensirte sie von der Betheiligung an heidnischen Ceremonien. Der Episcopat wurde von den Statthaltern allenthalben mit Ehrerbietung behandelt. Endlich bauten sich die Gläubigen ungestört in allen Städten Gotteshäuser (vgl. Eus. h. e. VIII c. 1). Die christenfreundliche Haltung der römischen Staatsgewalt im gedachten Zeitraum hängt in erster Linie zusammen mit der grenzenlosen Noth des Reiches; es befand sich ja in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. im Gedränge durch Pest, Aufruhr (die sogen. 30 Tyrannen) und äusserst gefährliche Kriege (mit Germanen [Franken, Allemannen, Gothen] und Persern). Speciell für Gallienus waren auch noch andere Motive massgebend: seine Christenfreundlichkeit war auch eine Folge seiner „Inertia“ (im altrömischen Sinne), seiner Gleichgültigkeit gegen die altrömische Staatsreligion und Staatsidee überhaupt, endlich seiner religiös-synkretistischen Neigungen, denen auch seine Gemahlin Salonina huldigte (vgl. Aubé, S. 437).

2. Uebrigens rescribirte Gallienus gleich bei Beginn seiner Alleinherrschaft im Jahre 260 zu Gunsten der Christen, sobald das traurige Schicksal seines von den Persern gefangenen Vaters in Rom bekannt geworden (Eus. h. e. VII c. 13). Der Wortlaut des betreffenden Edictes ist verloren gegangen; wir lernen aber seinen wesentlichen Inhalt aus einem weiteren Rescript kennen, welches der Imperator be-

reits 261 an die ägyptischen Bischöfe richtete. In Aegypten, wie im Orient überhaupt, hatte nämlich der Usurpator Macrianus, der bekannte moralische Urheber des Valerian-Sturmes (s. oben S. 478), selbst nach dem Sturze Valerians die Christenhetze fortgesetzt, und so konnten die dortigen Anhänger Jesu natürlich erst nach dem baldigen Untergange dieses Fürsten aus Gallienus' christenfreundlicher Haltung Vortheil ziehen. Eus. VII 13 hat uns nun das specielle Edict aufbewahrt, wodurch der Sohn Valerians die Wirkungen seines allgemeinen Decretes auch auf Aegypten ausdehnte (s. den Wortlaut dieses Decretes in der griechischen Uebertragung des Eusebius in meinem Aufsatz „Die Toleranzedicte des K. Gallienus" a. a. O., S. 617). Gallienus richtete übrigens auch noch an andere Bischöfe ein Rescript ähnlichen Inhalts, betreffend die Rückgabe der confiscirten christlichen Grabstätten; es wird Eus. l. c. ganz kurz charakterisirt. Das Schreiben des Bischofs Dionysius von Alexandrien an Hermammon (bei Eus. VII 22. 23), welches noch bei Lebzeiten des toleranten Kaisers verfasst wurde, gedenkt nur im Allgemeinen mit Anerkennung seiner Christenfreundlichkeit; er heisst da u. A. im Vergleich mit seinem Vater: „ὁ δὲ ὁσιώτερος καὶ φιλοθεώτερος".

Für die Regierungszeit des Gallienus ist nur ein einziges Martyrium authentisch bezeugt: Eus. h. e. VII 15 erzählt nämlich, selbst nach bereits erfolgter Publication der Christenedicte des Gallienus, als allenthalben sonst Friede herrschte, sei zu Cäsarea in Palästina ein vornehmer und reicher Christ Namens Marinus, der sich um die Stelle eines Centurio bewarb, auf Befehl des heidnischen Richters bloss wegen seines Glaubens enthauptet worden. Ob dieses Martyrium auf Befehl der Behörden des Gallienus (natürlich ohne Vorwissen des Kaisers), oder unter den Auspicien des Usurpators Macrianus stattgefunden hat, ist streitig (s. meinen Aufsatz „Die Toleranzedicte des K. Gallienus" a. a. O., S. 620—623). Neuerdings entscheidet sich Aubé S. 442 für die letztere Annahme.

3. Der Cardinal Baronius (Mart. Rom. [Coloniae 1603] s. 18. Jan., S. 54, Annot. b; Annales II, S. 491—495,

No. IV—XVII) und, im gewissen Sinne wenigstens, sogar Th. Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 130 f. u. Anm. 4 daselbst) lassen den wackeren Claudius II. (reg. 268—270) im Lichte eines erbitterten Christenfeindes erscheinen und machen ihn für massenhafte Martyrien verantwortlich. Aber schon längst habe ich in Uebereinstimmung mit Pagi (Critica in Baronii Annales I, S. 282 ad a. Chr. 268, No. VI. VII; ad a. 269, No. II), Sam. Basnage (Ann. politico-eccles. II, S. 420 f., No. III) und Josef Langen (a. a. O. S. 365 u. Note 1 das.) nachgewiesen, dass der angebliche Claudius-Sturm nur durch die gefälschten Acta s. Laurentii, Marii et Marthae und ähnliche „Quellen" bezeugt ist und zudem zum authentischen Quellenmaterial (Lactanz, Eusebius, Anonymus Valesii, Hieronymus, Sulpicius Severus und Orosius) im schroffsten Widerspruch steht (s. meinen Aufsatz „Die angebliche Christenverfolgung unter Claudius II.", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVII = 1884, H. 1, S. 37—84). Mit Fug verwirft auch Aubé (S. 444—451) den angeblichen Claudius-Sturm [1]). Zu diesen förderlichen Ausführungen bemerke ich ergänzend:

I. Das berühmte hochauthentische Epitaph der Severa, die nach der Meinung des Jesuiten Lupi im November 269 in Abwesenheit Claudius' II. zu Rom für ihren Glauben geblutet haben soll, ist keine Martyrer-, sondern eine einfache Grabinschrift; statt martura (= martyris) ist zu lesen **mortuae** (s. meinen „Claudius II.", S. 79—84)!

II. Nach den gefälschten Acten (bei Surius, vitae probatae Sanctorum, s. 26. Sept., S. 269—274) sollen der Magier Cyprianus von Antiochien, ein antiker „Faust", und Justina unter Claudius II. das Martyrium erlitten haben. Dieser Glaubenskampf fand aber in Wahrheit unter Dio-

---

1) Vgl. S. 448: „Enfin, aucun des historiens ecclésiastiques ne connaît cette persécution de Claude, ni Eusèbe, ni Sulpice Sévère, ni Paul Orose, et elle n'a pas trouvé place dans le catalogue officiel de l'Église"; s. auch S. 450: „Il n'y a pas de persécution des chrétiens sous Claude, par cette seule suffisante raison que nul témoignage valable ne l'atteste et qu'on ne peut tenir aucun compte de documents de si pauvre autorité que ceux qu'on trouve dans les passionnaires".

cletian statt (vgl. die von der oströmischen Kaiserin Eudocia [421—444], der Gemahlin Theodosius' II., verfasste Biographie beider Heiligen, im Auszug bei Photius, Bibliotheca, codex 184). Ich verweise auf die gründliche Erörterung dieser antiken Faustsage, der indess ein geschichtliches Martyrium zu Grunde liegt, durch W. Beyschlag, de Cypriano mago et martyre Calderonicae Tragoediae persona primaria, Halis 1866 und zumal durch Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882.

4a. Kaiser Aurelianus (reg. 270 bis 275) beobachtete bis kurz vor seinem tragischen Ende, durch die immense Reichsnoth veranlasst, dem mächtig erstarkenden Christenthum gegenüber die Politik des laisser faire (vgl. Eus. h. e. VII c. 30). Der allgemeine Charakter der Beziehungen zwischen Kirche und Staat von 260 bis 303 verbietet es uns indess, in der berühmten antiochenischen Entscheidung vom J. 272, worin er dem häretischen Bischof Paul von Samosata den Besitz der Kathedrale der Orontesstadt absprach und dieselbe dem Domnus als demjenigen Oberhirten zuerkannte, mit welchem die Bischöfe Italiens und der römische kirchliche Gemeinschaft hätten [1]), eine thatsächliche Anerkennung der christlichen Hierarchie bezw. eine erneute Anerkennung der christlichen Kirche als einer „religio licita et adscita“ zu erblicken; es handelt sich um eine rein politische centralisirende Massregel des Augustus: Man bedenke, Aurelian bekämpfte damals das palmyrenische Reich, Paul war ein Günstling der Zenobia; die religiösen Wirren boten dem Kaiser einen willkommenen Anlass, die orientalischen

1) Vgl. Eus. h. e. VII c. 30, No. 19, ed. Dindorf: „ἀλλὰ γὰρ μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ Παύλου τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος, βασιλεὺς ἐντευχθεὶς Αὐρηλιανὸς αἰσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διείληφε, τούτοις νεῖμαι προστάττων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν“ κτλ. Die hier gesperrt gedruckten eusebianischen Worte sind nur eine griechische Uebertragung des kaiserlichen Schiedspruches. Aubé's Uebersetzung dieser Stelle („iis adjudicari domum praecipiens, quibus qui sunt in Italia et in urbe Roma episcopi [hujusce] ritus communicarent“) kommt dem verloren gegangenen lateinischen Originaltext möglichst nahe (S. 462, Anm. 1).

Christen, die bisherigen Unterthanen der rebellischen Königin, wieder in engeren Connex mit dem Centralland Italien zu bringen [1]).

b. Erst kurz vor seiner Ermordung, nachdem er die Reichseinheit durch glänzende Kriegsthaten wiederhergestellt hatte, beschloss der „restitutor orbis" gleichsam zur „Krönung des Gebäudes", die Christen blutig zu verfolgen. Die Ergebnisse meiner Forschungen über den ganz unbedeutenden Aurelian-Sturm kleide ich in folgende Thesen:

I. Eus. h. e. VII c. 30 leugnet zwar jede Aurelian-Verfolgung; er meint, die Vorsehung hätte ihm nicht einmal zur Unterzeichnung seiner Edicte die Zeit gegönnt; der Kaiser wäre schon vorher durch Mördershand umgekommen. Daraufhin stellen Jos. Langen (a. a. O., S. 365) und Aubé (S. 466—473) jede Wirkung der christenfeindlichen Absichten des Imperators in Abrede, aber nur deshalb, weil beide, und namentlich der französische Kirchenhistoriker, der entscheidenden Quellenstelle, Lactant., Mortes c. VI, nicht gerecht werden, wo es heisst: „Aurelianus, qui esset natura vaesanus et praeceps . . . . . tamen . . . iram Dei crudelibus factis lacessivit. Verum illi ne perficere quidem, quae cogitaverat, licuit, sed protinus inter initia sui furoris exstinctus est. Nondum ad provincias ulteriores cruenta ejus scripta pervenerant, et jam Coenofrurio, qui locus est Thraciae, cruentus ipse humi jacebat, falsa quadam suspicione ab amicis suis interemptus". Einige wenige Martyrer, deren Namen wir aber nicht kennen, haben also damals (Januar bis Mitte März 275) unzweifelhaft in den dem südöstlichen Thracien zunächst gelegenen Territorien für ihren Glauben geblutet. Aus drei Gründen ziehe ich hier den Verfasser der „Mortes"

---

1) Weit vorsichtiger, als über die christenfreundliche Religionspolitik des Gallienus urtheilt Aubé (S. 462—464) über die antiochenische Entscheidung Aurelians, meint u. A. zutreffend: „Il n'y a rien autre ici qu'une décision rendue en matière de droit civil. Le juge statue dans une question de propriété" etc. Langen (S. 364 f.) leitet das schiedsrichterliche Urtheil des Kaisers ganz correct aus seiner centralistischen Politik her.

dem Eusebius vor: 1. Beide Autoren sind eifrig bemüht, die Ohnmacht des christenfeindlichen Fürsten gegenüber dem Willen der göttlichen Vorsehung darzuthun. 2. Lactanz ist etwas älter als der Bischof von Cäsarea. 3. Und vor Allem Ersterer, insofern er im bithynischen Nicomedia seine „Mortes“ verfasste, war dem Schauplatz der Aurelian-Verfolgung näher, als Eusebius, der palästinensische Autor. Die „provinciae ulteriores“ hat man nicht von Rom aus zu rechnen, sondern vom südöstlichen Thracien aus, wo sich Aurelian kurz vor seiner Katastrophe befand[1]).

II. Diese unbedeutende Verfolgung war nicht der Wirkung, sondern nur der Intention nach eine systematische; es ist freilich unleugbar, dass die aurelianischen Edicte allgemeinen Opferzwang angeordnet haben — „cruenta edicta“ sagt Lactanz —, und dass der Kaiser, der fanatische Verehrer der Olympier, zumal des Sonnengottes[2]), bei längerer Lebzeit à la Decius gewüthet haben würde.

III. Die Hunderte von Martyrern, die Baronius und andere Curialisten mit dem Aurelian-Sturm verbinden, stehen zu demselben in gar keinem Zusammenhang; es handelt sich

---

1) Aubé (S. 473, Anm. 1) rechnet zwar auch zutreffend die „provinciae ulteriores“ von Thracien aus, meint aber irrthümlich: . . . . „l'historien ecclésiastique (Lactance) les (= provinciae ulteriores) designe en prenant evidemment Rome pour centre et point de départ“. — Auch Constantini M. oratio ad Sanctorum coetum c. 24 (bei Eusebius, ed. H. Valesius): „καὶ σὺ μὲν, Αὐρηλιανὲ, φλὸξ πάντων ἀδικημάτων, ὅπως ἐπιφανῶς διατρέχων ἐμμανῶς τὴν Θρᾴκην κοπεὶς ἐν μέσῃ λεωφόρῳ τοὺς αὔλακας τῆς ὁδοῦ ἀσεβοῦς αἵματος ἐπλήρωσας“; (äusserst drastisch!) bestätigt, besonnen aufgefasst, die Darstellung des Lactanz, wonach der Aurelian-Sturm zeitlich und örtlich sehr beschränkt war (vgl. meine Studie „Zur Kritik einiger auf die Geschichte des K. Aurelianus bezüglicher Quellen, Philologus, XLII, H. 4 [S. 615—624], S. 621 f. Die übrigen Quellen, Hieronymi chron. ad a. Chr. 279, ed. Migne, S. 578, Rufin. Aquilej. h. e. VII c. 26, Oros. VII c. 23), sind weniger belangreich.

2) Vgl. Vopiscus, Aurelianus c. 1. 4. 5. 10. 25. 28. 35. 39. 41, Zosim. I c. 62, die Münzen (bei Eckhel, D. N. pars II, vol. VIII, S. 481—484, und Cohen, Monnaies des empereurs romains, Tom. V, S. 148 f.) und meinen Aufsatz „Die Toleranzedicte des K. Gallienus, S. 610 ff.

theils um fingirte (sehr viele!) Martyrer, theils um solche Blutzeugen, die auf andere Verfolgungen, namentlich auf die Zeiten Marc Aurels und Valerians, zurückzudatiren sind [1]).

IV. Auch vor 275 **konnte** es wenigstens unter Aurelian gemäss der precären staatsrechtlichen Situation der Christenheit zu Einzelmartyrium kommen.

V. Die Annahme Ruinarts (S. 37), Pagi's (Dissert. hypat., S. 155; Critica in Baronii Ann. I, S. 290, No. XII), Tillemonts (Mémoires IV², S. 717, Brüsseler Ausgabe) und Henry Doulcet's (Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'État romain, Paris 1883, S. 171, Anm. 2), die Verfolgung sei während des nach Aurelians Ableben eintretenden 6monatlichen Interregnums von einzelnen Statthaltern im Namen des todten Kaisers fortgesetzt worden(!), ist gänzlich unbegründet (s. meine Studie „Zur Kritik einiger auf die Gesch. des K. Aurelianus bezüglicher Quellen", a. a. O., S. 618—620).

5a. Die Bollandisten (Acta Sanct. Boll. s. 19. Sept., Sept. tom. VII, S. 9 ff.), Baronius (Mart. Rom. s. 19. Sept., S. 596) und Tillemont (Mémoires etc. IV², S. 740—743) versetzen in das Todesjahr des Kaisers Probus (reg. 276 bis 282) das Martyrium der kleinasiatischen Christen Trophimus, Sabatius und Dorymedon. Aber erstens diese Erzählung stützt sich nur auf trübe Quellen, auf die Menologien (vgl. z. B. Menologium Sirleti [elftes Jahrh.!], s. 19. Sept., S. 469) und zweifache Acten. Dieses Heiligenleben ist aber in beiden Recensionen gefälscht; denn sowohl die aus der Märchenfabrik des Metaphrastes herrührenden (bei Surius s. 19. Sept.) als auch die angeblich bessern bollandistischen Acten (Acta Sanct. Boll. s. 19. Sept., S. 9—33; vgl. Aubé, S. 486 f., Anm. 1) enthalten zwei an sich schon entscheidende Kriterien der Unechtheit: a. es findet sich darin die Angabe, Probus hätte ein generelles

1) Aubé (S. 473—485) erörtert die Pseudo-Martyrer des Aurelian-Sturmes im Ganzen zutreffend; wegen streitiger Einzelheiten verweise ich auf meine von ihm nicht berücksichtigte Abhandlung „Die Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung" (Jahrbücher für protest. Theol. VI, S. 449—494).

Edict gegen die Christen erlassen; b. wiederholt sprechen beide Recensionen von mehreren Kaisern zur Zeit des Probus (sic!) (vgl. Aubé, S. 492, Note 1). Sodann steht die Erzählung der Acten in schroffstem Widerspruch mit dem authentischen Quellenmaterial (vgl. Lact., Mortes c 6. 7, Eus. h. e. VII c. 30, VIII 1. 4). Die fragliche Trias von Blutzeugen hat also erstens sicher mit Kaiser Probus nichts zu schaffen, und sodann ist sie überhaupt in den Bereich der Fabel zu verweisen, weil nur in der getrübten Tradition figurirend.

b. Die Art und Weise, wie Aubé (S. 486—492) das angebliche Probus-Martyrium erörtert, ist harmonistisch und eines rationellen Historikers unwürdig: Er legt auf die sauberen Acten, und namentlich die bollandistischen, viel zu viel Werth — er giebt sich sogar die überflüssige Mühe, diese letztere Recension der Vita in vollständiger Uebersetzung seinen Lesern vorzuführen (S. 487—492) —, vermuthet ohne allen Grund, das in den Acten vorkommende Edict rühre nicht von Probus her, vielmehr sei irgend ein früheres, vielleicht das von Aurelian erlassene (!!), gemeint, und kommt zum Schluss, der ganzen Erzählung läge „vielleicht" etwas Thatsächliches zu Grunde[1])!

6a. Die Massenmartyrien zur Zeit der Kaiser Carus (282 bis 283), Numerianus (282 bis 284), und Carinus (282 bis 285), von welchen nur getrübte Traditionen und hiernach Baronius (Annal. eccles. II, S. 523 ad a. Chr. 283, §. XIV. XVII, 525 f. ad a. Chr. 284, §. VI bis XV, Mart. Rom. [Coloniae 1603] s. 17. Jan., S. 48. 50, Annot. e, s. 25. Febr., S. 143, s. 16. Mart., S. 184 f. und sonst), Pagi (Critica in Bar. Annal. I [Antwerpener Ausgabe!], S. 305, §. IX ad a. Chr. 284), sowie andere kirchlich gesinnte Forscher zu erzählen wissen, sind sagenhaft (vgl. meine Studie „Die angebl. Christenverf. zur Zeit der K. Numerianus

1) S. 492: „Cette longue histoire . . . . . nous semble relater un fait historique qui se serait passé peut-être sous le règne de Probus" und Note 1 daselbst: „Nous disons peut-être à cause de la mention plusieurs fois répétée de plusieurs princes, car on sait que l'empereur Probus régna seul".

und Carinus", Zeitschr. für wiss. Theol. XXIII=1880, H. I, S. 31—64, II, S. 165—197, Jos. Langen a. a. O. S. 369 f., Anm. 1 und Aubé, S. 492—495).

b. Mit Fug lassen Lipsius, Chronol. u. s. w. S. 112. 239 f. 264 und Aubé (S. 493 u. Note 1 das.) in Uebereinstimmung mit mir selbst (a. a. O. S. 165—172) den römischen Bischof Eutychianus (sed. 275—283) weder als Martyrer noch als Bekenner gelten.

c. Die Katakomben-Martyrer Chrysanthus und Daria sind sicher keine fingirten Heiligen; ihr Martyrium ist eben einer andern Zeit zuzuweisen, am wahrscheinlichsten mit der valerianischen Verfolgung zu verbinden (s. meine eingehende Untersuchung, Zeitschr. für wiss. Theol. a. a. O. S. 177—188 und Langen a. a. O. 369 f.). Mit Fug betont Aubé, dass beide Heilige zur Regierungszeit Numerians nicht in Zusammenhang stehen, verwirft auch zutreffend die Acten als gefälscht (S. 494 f., Note 1). Da ihm aber die entscheidenden Quellenstellen, Greg. Tur. de gloria mart. I c. 38 und vor Allem das „Carmen s. Damasi papae" (dieser römische Bischof sed. 366 bis 384) „de ss. martyribus Chrysantho et Daria" (bei Ruinart, ed. Greg. Tur. opp., S. 1315 f.)[1]) entgangen sind, und da er zudem den historischen Zusammenhang zu wenig berücksichtigt, leugnet er irrthümlich überhaupt die Geschichtlichkeit beider Kämpen Christi. „Nach Greg. T. . . . . sollen . . . . . . Chrysanthus und Daria an der via Salaria lebendig begraben worden sein. De Rossi's Hoffnung, dieses „kleine christliche Pompeji" (Kraus, R. S., S. 92), einmal wieder aufzugraben, dürfte wohl sehr vergeblich sein. Der erst 300 Jahre nach jener Zeit schreibende Gregor von Tours hat bekanntlich viel Sagenhaftes als Geschichte erzählt. Von Damasus aber besitzen wir nur ein Epitaph (carmen 28), nach welchem er das durch rohen Vandalismus zerstörte

1) „His votis paribus tumulum duo servant |, Chrysanthi, Dariae, nunc venerandus honor. | Effera quem rabies neglecto jure sepulchri | Sanctorum tumulos praeda furentis erat. | Pauperis ex censu melius nunc ista resurgunt |; Divite sed voto plus placitura Deo |. Plange tuum gens saeva nefas, periere furores |, Crevit in his templis per tua damna decus".

Grabmal der Beiden wiederherstellte. Mehr auf historischem Boden steht das Martyrium des Knaben Maurus, auf den Damasus auch ein Epitaph (carmen 21) dichtete, und der nach den Acten des Chrysanthus und der Daria unter Numerian gestorben sein soll" u. s. w. (Jos. Langen a. a. O.).

d. Aubé (S. 494, Note 1) meint: „Il y a là" (nämlich bei den angeblichen Numerian-Martyrern) très vraisemblablement confusion de noms et de temps, et où on a écrit Numérianus, il faut lire Valérianus, en changeant seulement les trois premières lettres". Das ist aber eine kühne Conjectur: schon längst habe ich ausführlich dargethan, dass sich die auf den Kaiser Numerianus bezügliche getrübte Tradition auf keine specielle Veranlassung zurückführen lässt, es vielmehr in dieser Hinsicht mit einem „Parum liquet" sein Bewenden haben muss (s. meine „Angebliche Christenverfolgung der K. Numerianus und Carinus a. a. O. S. 53—64).

Buchdruckerei von Appelhans & Pfenningstorff in Braunschweig.